



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**SINIF KAVRAMININ GÜNCELİĞİ BAĞLAMINDA CHANTAL  
MOUFFE DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ**

Gizem Ekin Çelik

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

SINIF KAVRAMININ GÜNCELLEĞİ BAĞLAMINDA CHANTAL MOUFFE  
DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ

Gizem Ekin Çelik

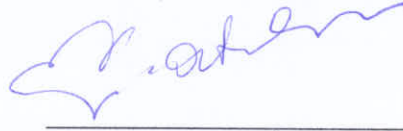
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

## KABUL VE ONAY

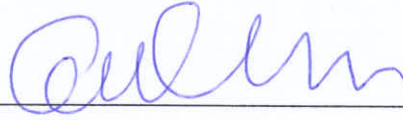
Gizem Ekin Çelik tarafından hazırlanan "Sınıf Kavramının Güncelliği Bağlamında Chantal Mouffe Düşüncesinin Eleştirel Bir Analizi" başlıklı bu çalışma, 21/06/2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Gökhan Atılğan (Başkan)



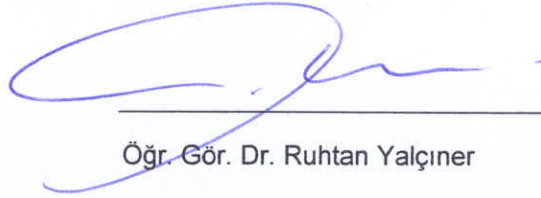
Doç. Dr. F. Hilal Onur İnce (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Gülsüm Depeli



Öğr. Gör. Dr. Doğançan Özsel



Öğr. Gör. Dr. Ruhtan Yalçiner

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

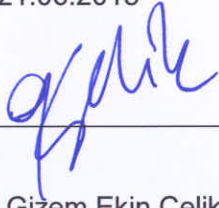
Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

21.06.2013



Gizem Ekin Çelik

## ÖZET

ÇELİK, Gizem Ekin. *Sınıf Kavramının Güncelliği Bağlamında Chantal Mouffe Düşüncesinin Eleştirel Bir Analizi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Bu çalışmanın konusunu Chantal Mouffe'un radikal çoğulcu demokrasi projesinin incelenmesi ve bu projenin post-Marksizme yönelik temel eleştiriler bağlamında ele alınması oluşturmaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Chantal Mouffe'un kullandığı temel kavramlar, düşüncesini oluştururken yararlandığı düşünürler ve izlediği temel hat ortaya konulmaktadır. Bunun yanı sıra yazarın ortaya koyduğu radikal çoğulcu demokrasi projesinin tüm bileşenleri ele alınmakta ve bu bileşenlerin söz konusu projeye sunduğu katkılar irdelenmektedir. Sınıf kavramının diyalektik kavrayışını sunmak amacıyla olan bu çalışma, post-Marksizme yönelik eleştiriler bağlamında Chantal Mouffe düşüncesinin kuramsal bir analizini yapmaktadır. Bu çalışma, aynı zamanda, Mouffe'un radikal düşünür kimliğini sorunsallaştırırken, düşünürün önerdiği yeni demokrasi projesinin parlamentarizme bağlılığını ve sınıfı gözardı etmesini temel eleştiri noktaları olarak almaktadır. Bu tez çalışması, aynı zamanda siyasal kavramını da sorunsallaştırmaktadır. Eleştirel bir perspektif ile kavramın uğrakları izlenerek, toplumsal hayatın şekillendirilmesindeki vazgeçilmezliğin vurgulanması amaçlanmaktadır.

Tezin temel argümanı, siyasal tanımlamanın esas araçlarından birinin sınıf kavramı olduğudur. Çalışmada, siyasal merkez alan okumalar sonucunda, sınıf kavramının öncüllüğüne ve post-Marksizm olarak nitelendirilen sınıf reddi üzerine temellenmiş bir düşüncenin eleştirisine yer verilmektedir. Buna bağlı olarak, tezde sınıfın işlevsiz ve modası geçmiş bir kavram olduğunu savunanların aksine, sınıfın toplumsal yapıyı analiz ederken ne denli vazgeçilmez ve temel bir kavram olduğu üzerinde durulmaktadır.

### **Anahtar Sözcükler**

Chantal Mouffe, Siyasal, Marksizm, Post-Marksizm, Diyalektik, Demokrasi, Çoğulculuk, Sınıf, Liberalizm, Hegemonya.

## ABSTRACT

ÇELİK, Gizem Ekin. *Topicality of The Concept of Class: A Critique of Chantal Mouffe's Thought*, Master's Thesis, Ankara, 2013.

The subject of this study is to examine Chantal Mouffe's radical pluralist democracy project on the basis of fundamental criticisms towards the post-Marxism. In this regard, primarily the basic concepts used by Chantal Mouffe, the philosophers he referred and the main line he followed in the course of formation of his ideas are put forward. In addition, all the components, revealed by the author, of the radical pluralist democracy project are discussed and the contributions of these components to the project in question are examined. This study, which aims to provide a dialectical understanding of the class concept, performs a theoretical analysis of the idea of Chantal Mouffe, in the context of the criticisms of post-Marxism. While problematizing the identity of Mouffe's radical thinker, this study also takes the commitment of the new democracy project to parliamentarism proposed by the thinker and the class concept ignored by him are the main points of criticism.

This thesis also problematizes the concept of the political. Concept's grounds are followed by a critical perspective, and it is aimed to highlight its indispensability in shaping social life.

The main argument of the thesis is that the concept of class is one of the main instruments in the definition of the political. As a result of the readings centering the political, a criticism of an idea based on the rejection of class, which is considered as post-Marxism, takes place in the study with the premise of the concept of class. Accordingly, thesis focuses on the indispensable and fundamental nature of the concept of class in analyzing a social structure, contrary to the proponents that the class is a dysfunctional and outdated concept.

### **Key Words**

Chantal Mouffe, Political, Marxism, Post- Marxism, Dialectic, Democracy, Pluralism, Class, Liberalism, Hegemony.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM : Chantal Mouffe'un Düşüncesi: Kavramsal bir Çerçeve.....	7
1.1. Bir Antagonizma Olarak Siyaset ve Siyasal Ayrımı.....	8
1.2. Schmitt'e Rağmen Schmitt İle: "Dost-düşman"dan Hasım'a.....	11
1.3. Post-politik Vizyonun Eleştirisi ve Karşı Okumalar.....	21
2. BÖLÜM : Chantal Mouffe'un Gelecek Tahayyülü: Radikal Çoğulcu	
Demokrasi Projesi.....	30
2.1. "Modern Demokrasi"yi "Yeniden" Tanımlamak.....	31
2.2. Yeni Bir Çoğulculuk Anlayışı.....	42
2.3. Siyasal Liberalizm'i "Kurtarmak".....	59
2.4. "Hegemonya"yı Yeniden Tanımlamak.....	74
3. BÖLÜM : Post-Marksizme Eleştiriler Doğrultusunda Chantal Mouffe'u Yeniden	
Okumak.....	93
3.1. Post-Marksizmi Tanımlamak.....	94
3.2. Sınıftan Kaçmak ya da Sınıfı Tanımlamak.....	106
3.3. Sınıfın geçer(siz)liği Üzerine.....	117
SONUÇ.....	121
KAYNAKÇA.....	126

## GİRİŞ

Bu tez çalışması, siyaset felsefesi ve siyaset kuramı için belirleyici bir kavram olan “siyasal” kavramının hem tarihsel *soy kütüğünü* hem de eleştirel bir okumasını yapmak amacını taşımaktadır. Kapsamı ile doğrudan bir siyaset felsefesi fenomeni olan “siyasal” kavramının bugün ne anlama geldiği ve uğradığı değişiklikler izlenerek, bu kavramın toplumsal hayatın şekillendirilmesindeki öneminin vurgulanması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda siyasal kavramının izini sürmek, toplumsal değişimin anahtarları ile ilgili doğru soruları sormak ve doğru araçları kullanabilmek anlamına gelmektedir. Bugün kapitalizmin giderek hırçınlaştığı, neo-liberal baskının gittikçe arttığı bir siyasal konjonktürde, siyasalı tanımlamanın temel araçlarından birinin, günümüzde çağdışı ve kullanılmaz olarak atfedilen sınıf kavramı olduğu, tezin temel iddiasıdır. Bu iddia kaynağını aslolanın dünyayı değiştirmek olduğu düşüncesinden almaktadır. Günümüzde siyasala dair yeniden düşünmek, bir düşünce sisteminin analizini gerektirir. Burada siyasalın nasıl tanımlandığı, nasıl bir gelecek tahayyülü yapıldığı, söz konusu analizin temel hatlarından birini oluşturur. Siyasaldan söz etmek demek, aynı zamanda yasanın, iktidarın, cemaatin ilkelerini sorunsallaştırmak anlamına gelir. Bu sorunsallaştırma, bir hükümet etme biçiminden çok, toplumsalı temellendiren iktidar bağıntılarını incelemeyi beraberinde getirir. Dolayısıyla böyle ifade edilen bir inceleme, cinsiyet, ırk, sınıf, kimlik gibi öğelerin de yer aldığı oldukça çok boyutlu bir sorgulamaya ve yeniden okumaya işaret eder. Fatmagül Berktaş, neden siyaset sorusunu şu ifadelerle yanıtlar:

Oysa politikaya ve politikayı savunmaya belki de her zamankinden çok ihtiyacımız var. Dünyayı iyileştirecek olan, birlikte hareket eden ve düşünen insanların eylemidir. İnsanın kolektif varoluşunu ve eylemi düzenlemeye hizmet eden en önemli araçlardan biri olan politikayı sahiplenmek, onun geçmişle ve gelecekle olan bağlantısını kurmak, bugünü anlamlandırabilmemiz ve içinde yaşadığımız koşulları bir “kader” olarak kabullenmeyerek kendimizi gerçek birer özneye dönüştürebilmemiz açısından vazgeçilmezdir (Berktaş, 2011, xi)

Bu soruları sorduran ve bu soruları somut olanla örtüştürme çabasında olan cevap arayışlarının ve bir eylem biçimi olarak siyasalın, doğası gereği içinde devrimci nüveler



barındırdığı yönünde geliştiği söylenebilir. Farklı somut durumlarda bu eylem biçiminin, yer yer parlamentarizm ve liberal burjuva siyasetin sınırladığı dar bir çerçeveden kurtarılacak günlük hayatı dönüştüren güçlü bir hareketin temel momenti halini de alabileceği de düşünülebilir. Demek ki, Siyasal sorunsallaştırmak, bir eylem biçimi olarak siyasalın temel olarak bir sınır çizme edimine işaret ettiğini gösterir veya Ranciere'nin deyişiyle, “ekonomik çıkarların ve toplumsal dengelerin idaresi tarafından sürekli biçimde işgal edilmiş yüzey üzerinde, siyasete özgü edimlerin ve olası kazanım ve yitimlerin dış hatlarını çizmekten ibarettir” (2007, s. 16).

Tezin çerçevesini oluşturma sürecinde, bu sınır çizmenin nasıl gerçekleşeceği sorusu oldukça belirleyici bir konuma sahip olmuştur. Bu sınır çizme ediminin temel öznesi, kim ya da kimler olabilir? Bu tür bir direniş, hangi maddi temeller üzerinde yükselebilir? Çalışmada bu sorulara cevap aranırken, siyasal merkez alan okumalar sonucunda, tezin gidişatının sınıf kavramının öncüllüğüne ve post-Marksizm olarak nitelendirilen sınıf reddi üzerine temellenmiş bir düşüncenin eleştirisine doğru ilerlemesi uygun görülmüştür. Bu uygunluk bağlamında, post-Marksizmin bir temsilcisi olan Chantal Mouffe'un görüşleri irdelenmektedir.

Sınıf kavramının güncelleştirilmesi amacıyla olan bu çalışma, Chantal Mouffe düşüncesi ve bu düşüncenin eleştirisi üzerinden ilerlemektedir. Üç bölüm olarak planlanan tezin, Chantal Mouffe düşüncesini genel hatlarıyla ortaya koymayı amaçlayan ilk bölümü, “Bir Antagonizma olarak Siyaset ve Siyasal Ayrımı” başlığında ele alınmaktadır. Bunu takiben tez, “Schmitt'e Rağmen Schmitt ile: “Dost-Düşman”dan Hasım'a” başlıklı ikinci bölüm ve “Post-politik vizyonun eleştirisi ve karşı okumalar” başlıklı üçüncü bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, düşünürün kullandığı temel kavramlar, terminolojisini anlamak açısından ayrıntılı bir şekilde incelenirken, Mouffe'un siyasal yeniden tanımlama denemesi de aynı bölümde tartışılmaktadır. Bu tartışma çerçevesinde, antagonizma ve agonizma kavramları açıklanmakta, Mouffe'un bu kavramların altını doldururken başvurduğu post yapısalcılık ve psikanaliz referansları belirtilmektedir. Bu kavramların yeniden tanımlanmasıyla Mouffe'un ortaya çıkardığı agonistik siyasetin genel hatları ortaya koyulmakta, bu siyasetin demokratik hayat için ne anlama geldiği sorunsallaştırılmaktadır. İkinci bölümde ise, Mouffe'un agonistik siyaset tanımının önemli kavramlarından biri olan Schmittyen bir dost/düşman

ayrımındaki düşmanın, Mouffe düşüncesinde nasıl hasıma dönüştürülebileceği üzerine tartışmalara yer verilmektedir. Mouffe'un bu dönüşümde, Schmitt ile birlikte, Schmitt'e rağmen ilerlemesinin arka planı yine bu bağlamda ele alınmaktadır. Bu bölümün arka planında liberal siyasetin eleştirisi önemli bir yer tutmaktadır. Liberal düşüncesinin siyaseti budayan yaklaşımını eleştiren Mouffe, siyasaldan kaçmanın, siyasalın tanımına verdiği derin hasarı ve bu hasarın demokratik siyasette yaratacağı kaçınılmaz çatışmalara vurgu yapması öne çıkartılmaktadır. Üçüncü bölümde ise liberal düşüncesinin eleştirisinin devamı olarak, Mouffe'un, post-politik vizyon adını verdiği ve siyasalın antagonizma boyutunu reddeden Ulrich Beck ve Anthony Giddens nezdinde getirdiği eleştirilere yer verilmektedir. Post-politik vizyonun, demokratik yaşamı nasıl savunmasız bir hale getirdiği ve bugün ortaya çıkan birçok potansiyel tehdiye nasıl cevapsız kaldığı sorusuna yanıtlar aranmaktadır.

Mouffe düşüncesinin genel hatlarının çizildiği birinci bölümü takiben, tezin "Chantal Mouffe'un Gelecek Tahayyülü: Radikal Çoğulcu Demokrasi Projesi" başlıklı ikinci bölümünde yazarın önerdiği radikal çoğulcu demokratik siyaset projesine yoğunlaşılmaktadır. "Modern Demokrasi'yi 'Yeniden' Tanımlamak"; "Yeni Bir Çoğulculuk Anlayışı"; "Siyasal Liberalizmi 'Kurtarmak'"; "Hegemonyayı Yeniden Tanımlamak" olmak üzere dört ana başlıktan oluşan ikinci bölümde, projenin temel hatları ve bu hatlar çizilirken kullanılan temel kavramlar ve yeniden tanımlama denemeleri üzerinde durulmaktadır. Modern Demokrasiyi yeniden tanımlamak altında, Mouffe'un, liberal demokrasinin yeni sosyalist proje için hayati bir önemde olduğu ve yapılması gerekenin liberal demokratik kurumlardan vazgeçmek değil, aksine bu kurumları yeni bir demokrasi geleneği çerçevesinde genişletmek fikrine yaptığı temel vurgu ele alınmaktadır. Yazarın, demokrasinin derinleştirilmesi amacının temel kaynağı, Claude Lefort'un "kesinlik işaretlerinin yok oluşu" kavramı üzerinde temellenir. Bu temel, modernite ve Aydınlanma eleştirisi, Schmitt referanslarının modifiye edilmesiyle pekiştirilmekte, liberalizmin derinleştirildiği bir projenin esas alanı haline getirilmektedir. Schmitt'in parlamentarizm eleştirisini modern demokrasiyi derinleştirmek için bir sıçrama noktası olarak kullanan Mouffe, Schmitt'in temel eleştirilerini demokrasi lehine dönüştürüp zenginleştirerek kullanmayı amaçlamaktadır. Bu eleştiriler doğrultusunda, Mouffe'un, homojen bir demokrasi anlayışından heterojen bir alana doğru ilerlemesinin, yeni bir çoğulculuk tanımı yapmasının esas nedeni olduğu

söylenbilir. O nedenle çoğulculuğun tanımı ve demokratik siyaset için vazgeçilmezliği tezin bu ikinci bölümünde incelenmektedir. Burada, Mouffe'un, liberal bir düşünür olan John Rawls'un siyasal liberalizm kavramının ve adalet teorisinin eleştirisi üzerinden kendi çoğulculuk anlayışını oluşturduğu açıklanmaktadır. Rawls'un siyasal ahlaki alana hapsetmesini temel itiraz noktası olarak alan Mouffe, Rawls'a katıldığı ve Rawls'u eleştirdiği temel noktaları belirterek, liberal düşünüşe eleştirilerini ortaya koymaya devam eder. Burada özellikle, "konsensüs" terimini sorunsallaştıran Mouffe, bu terimi monist tınılarından arındırarak, bu ifadeye demokratik siyaset için kullanılabilir bir arka plan oluşturur. Bu arka plan bağlamında, yurttaşlık kavramını da tartışmaya açan Mouffe, özellikle demokratik siyasette yurttaşlığın heterojen tanımının önemine vurgu yapar. İkinci bölümün de ayrıca, bu yeni tanımladığı kavramların siyasal liberalizmin yeniden ifade edilmesinde nasıl bir karşılığı olacağı üzerinde duran Mouffe'un, bir sistem karşıtlığı değil, mevcut sistem içerisinde çözüm arama yanlısı olarak, demokratik projeyi derinleştirme çabasını sürdürdüğü tartışılmaktadır. Yazar, rasyonalizm eleştirisi ile liberal demokrasinin doğasında yer alan otoriter eğilimli unsurları 'temizlemeyi' amaçlar. Bu amaç doğrultusunda, Wittgenstein'in "oyun" kavramının siyasete dâhil edilmesiyle, bu siyaset oyununun demokratik ethos'u inşa edebilmek için temel bir nokta olduğunun altını çizer. Demokrasiyi bir prosedürler dizgesi değil, bir ilişkisellikler bütünü olarak tanımlayan Mouffe, bu noktada yurttaşlık kavramını tekrar gündeme getirir. Radikal demokratik projede yurttaşın nasıl tanımlanacağını ve nasıl bir kimlik sahibi olacağını tartışmaya açan Mouffe, Oakeshott'un *societas* ve *universitas* kavramlarını ele alır. Bu kavramları demokratik siyaset projesi nezdinde yeniden tanımlamaya gayret eden Mouffe'un temel gayesi, çok aktörlü ve çok kimlikli bir kamusal alan tezahürünü ortaya koymaktır. Bu minvalde, kamusal alana yönelik feminist eleştirilere de yer verir. Bu kamusal alan, Wittgenstein'in oyun kavramı gereği, yeni kimliklere ve aktörlere açık bir boş-alan sunan, yeni eklemlemelere fırsat tanıyan, demokratik ethos için vazgeçilmez nitelikte bir alandır. Bu vazgeçilmez alanın nasıl inşa edilebileceği sorusuna ise, "Hegemonyayı Yeniden Tanımlamak" başlıklı üçüncü bölümde yanıt aranmaktadır. Bölümün temel izleği, hegemonya kavramının tarihsel uğrak noktalarındaki anlam değişikliklerini merkeze alarak başlar. Esas nokta, Rus Sosyal Demokrasinden başlayan bir hatla, Lenin ve Gramsci'ye doğru uzanır. Hegemonya tanımının, önerdikleri sosyalist proje için temel zemin olduğunu

vurgulayan Mouffe ve Laclau, bu kavramın Gramsci ile birlikte kazandığı anlamı esas alırlar. Bölümdeki temel eleştiri noktaları, işçi sınıfının konumu ve “zorunlu tarihsel görevi” üzerinden ilerler. Sınıf ile maddi çıkar arasında doğal bir çıktı bulan ortodoks Marksizm eleştirisi de, işte bu bağlamda incelenmektedir. Bilindiği gibi, Mouffe ve Laclau, Marksizmin krizi terimi ile ifade ettikleri sınıf ile önder arasındaki bu yarılmaya verilen tepkileri, Kautsky ile başlayıp, Lenin, Luxemburg, Bernstein ve Sorel çizgisi ile devam eden bir hatta analiz ederler. Bu analiz bağlamı, sınıfın artık işlevsiz ve miladını doldurmuş bir kavram olduğu düşüncesi ile pekiştirilir. İşçi sınıfının çıkar ve ekonomizm ile ilişkisini de bu minvalde, sınıfın devrimci nüvelerini göz ardı ederek inceleyen Mouffe ve Laclau, yeni toplumsal hareketleri, önerdikleri projenin temel ögesi haline getirirler. İkinci bölüm, bu merkeziyetin sorgulanması ile devam eder.

Tezin, post-Marksizmin tanımı ve post-Marksizme yönelik eleştirilerin yer aldığı üçüncü bölümü ise “post-Marksizmi tanımlamak” başlığında post-Marksizm kavramı tanımlanmakta ve bu tanımın etimolojik olarak nasıl bir karşılığının olduğu irdelenmektedir. Marksizmin nasıl yorumlandığı ve bu yorumun post-Marksizm tanımının belirleyici unsuru olduğu vurgulanmakta ve Marksizme dair eksik ön kabuller konu edilmektedir. “Sınıftan kaçmak ya da sınıfı tanımlamak” başlığı altında, işçi sınıfının merkeziyeti odak noktası olarak alınmakta, sınıf ve çıkar arasındaki ilişkinin ekonomizm temelinde tartışılmasının, post-Marksizme sağladığı meşruiyet zemini ortaya koyulmaktadır. Burada, esasında Marksizme atfedilen katı altyapı-üstyapı ikiliğinin bir tür yanlış okuma olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır. “Sınıfın geçer(siz)liği üzerine” başlığı ile sınıf kavramının bugün dünyayı anlamlandırmak ve bizatihi değiştirebilmek için ne denli vazgeçilmez bir kavram olduğu tartışılmaktadır. Post-Marksizm tarafından, sınıfın yerine ikame edilmeye çalışan yeni toplumsal hareketlerin niçin sınıfın yerini alamayacağı yine bu başlık altında incelenmektedir. Temel olarak sınıfın sorunsallaştırıldığı bu bölümün temel izleği, Mouffe’un sınıftan kaçışının nedeninin temel göstergelerini ve post-Marksizm’den anti-Marksizme doğru yol alan kuramsal hattını konu etmektedir.

Kuramsal temelde kurgulanan çalışma, birincil veriler üzerinden ele alınmaktadır. Bu bağlamda tezin konusu ile ilgili varolan Türkçe ve İngilizce eserler ayrıntılı olarak incelenmiş, bunun yanı sıra internet üzerinden uluslararası indekslerdeki makaleler

taranmıştır. Kuramsal bir çerçevede geliştirilen bu çalışma, konuya ilişkin literatürdeki birincil verilerden hareketle, eleştirel bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bir başka ifade ile varolan literatürün yorumsamacı diyalektik bir yöntemle incelenmesi ve değerlendirilmesi benimsenmiştir. Çalışmada benimsenen bu yaklaşımın, literatüre bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Zira bu tezin amacı, post-Marksizme yönelik eleştiriler bağlamında Chantal Mouffe düşüncesinin kuramsal bir analizini yapmaktır. Bu bağlamda, Mouffe'un kullandığı temel kavramlar, düşüncesini oluştururken yararlandığı düşünürler ve izlediği temel hat ortaya konulmaktadır. Bu çalışma, aynı zamanda, Mouffe'un radikal düşünür kimliğini sorunsallaştırırken, düşünürün önerdiği yeni demokrasi projesinin, parlamentarizme bağlılığını ve sınıfı gözardı etmesini temel eleştiri noktaları olarak almaktadır. Sınıfın işlevsiz ve modası geçmiş bir kavram olduğunu savunanların aksine, sınıfın toplumsal yapıyı analiz ederken ne denli vazgeçilmez ve temel bir kavram olduğu savunulmaktadır.

## 1. BÖLÜM

### CHANTAL MOUFFE'UN DÜŞÜNCE ÇERÇEVESİ: KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVE

Bu bölümde, Chantal Mouffe'un genel düşünce çerçevesinin çizilmesi, temel kavramlarına açıklık getirilmesi ve üzerinde durduğu temel meselelerin ortaya konması amaçlanmaktadır. Öncelikle Mouffe'un siyasalın doğasına ilişkin görüşleri ele alınıp, siyaset ve siyasal arasındaki temel ayrışma üzerinden işaret ettiği temel nokta olan antagonizmanın önemi vurgulanmaktadır. Mouffe terminolojisinin temel kavramlarından biri olan, siyasetin çatışma merkezli temel doğasını açıklamak için kullandığı antagonizma kavramı doğrultusunda, Schmittyen bir dost-düşman dikotomisinin Hasım'a doğru yönelmesi merkezli agonistik siyaset tartışılmaktadır. Tüm bu tartışmaların arka planı olarak tezahür eden, rasyonalizm ve bireyciliğe yaptığı vurguyla, antagonizmaları görmezden gelen "liberal siyaset" in eleştirisi ve bu eleştirinin temel referans noktaları üzerinde durulmaktadır. Bunun yanı sıra, Mouffe'un tutkular dizini olarak kavramsallaştırdığı demokrasinin duygusal boyutu açıklanarak, psikanaliz referansları ile bu kavramın düşünür için taşıdığı önem irdelenmektedir. Ulrich Beck ve Anthony Giddens'e referansla Mouffe'un "temel çatışmalardan ve modern kapitalizmin eleştirel analizinden kaçınmaktan ibaret olan" (Mouffe, 2010, s. 72) "post-politik perspektif" olarak kavramsallaştırdığı vizyonun eleştirisi ve bu vizyonun demokratik siyaset açısından doğurduğu sonuçlar ele alınmaktadır. Siyasetin makul bir mutabakat çizgisine indirmediği bir anlayışın boş bıraktığı alanın Mouffe tarafından hangi paradigmalara ve nasıl doldurulduğu, bu bölümün diğer bir sorunsalıdır. Sağ-popülizm, ahlak merkezli siyaset, terörizm ve liberal evrenselcilik başta olmak üzere, post-politik vizyonun reel politikteki başlıca yansımalarına yönelik okumalar ise "post-politik vizyon" kavramsallaştırılmasının mevcut siyaset çerçevesinde temsil ettiği konumun temel eksikliklerinin ortaya çıkarılması için ele alınmaktadır.

### 1.1. Bir Antagonizma Olarak Siyaset Ve Siyasal Ayrımı

Mouffe, kuramını inşa etmeye ilk olarak yaygın ‘siyaset’ kavramsallaştırılmasına itiraz ederek başlar.<sup>1</sup> Siyaset kavramının arkeolojisini yaparak, siyasete yeni bir anlam kazandırmayı amaç edinir. Mouffe’un kaçındığı geleneksel siyaset kavramının başat çıkmazı “rasyonalist, evrenselci ve bireyci olarak nitelenebilir olması ve kavramın temel kusuru gözlerini siyasetin çatışma/karar boyutundaki özgüllüğe kapatarak ve toplumsal yaşamda antagonizmanın yapıcı rolünü kavrayamamasıdır” (Mouffe, 2008, s. 14). İtirazının ikinci adımında ise geleneksel “siyasal” kavramının bizatihi siyasetin alanına ve gelecek tahayyülüne getirdiği kısıtlamaları merkeze alır. Bu kısıtlamalar, siyaseti çatışmanın, iktidarın ve antagonizmanın değil, salt bir diyalog ve müzakere odaklı bir alan olarak kurma eğilimi gösterirler. Mouffe, siyasalın yeniden tanımlanmasına odaklanmasındaki temel amacı ise şöyle açıklar: “Siyasal’ın doğasına ilişkin tartışmanın demokrasinin geleceğini ilgilendirdiğini savunuyorum. Demokrasi kuramında hâkim olan rasyonalist yaklaşımın bizi demokratik siyaset açısından büyük önem arz eden soruları sormaktan nasıl alıkoyduğunu gösterme niyetindeyim” (Mouffe, 2010, s. 16). Geleneksel siyaset tanımlamasının getirdiği sınırlamaların siyasalın özünün ortaya çıkabilmesi için gerekli olan bu süreçteki temel sorulara nasıl ket vurduğunu ve cevapları bulunamaz bir alana yönelttiğini görebilmek, bugün yeni bir siyasal alternatif oluşturabilmek için hayati bir öneme sahiptir. Bunu da, “demokratik siyaset için merkezi öneme sahip olan soruyu ancak ‘siyasal’ın antagonistik boyutunu teslim ederek sorabiliriz” (Mouffe, 2010, s. 21). Antagonizma’ya kulak vermek, hem soru sorma hem de yanıt arama sürecinin birincil öneme sahip eylemidir. Mouffe da, “argümanımı esas olarak, antagonizmanın hem teoride hem de siyasette inkârının sonuçlarını inceleyerek ortaya koyacağım... Demokratik siyasetin karşı karşıya olduğu güçlükleri anlayabilmek için öncelikle toplumsal yaşamın çatışmalı boyutunun ortadan kaldırılamayacağını kabul etmek gerektiğini anlatmayı amaçlıyorum (Mouffe, 2010, s. 8-10) diyerek bu kavramın başatlığını vurgular. Mouffe, antagonizma kavramını tartışmaya öncelikle “siyasal” ve “siyaset” arasındaki ayrım ile başlar. Yapmaya çalıştığı, bu konudaki oldukça çeşitlilik gösteren tanımlar, düşünürler ve yöntemler kalabalığından uzaklaşarak, seslendiği konumu belirginleştirme çabasıdır. Mouffe,

<sup>1</sup> Bkz. Chantal Mouffe, (1998), *The Radical Centre: A Politics without Adversary. Soundings. (9). Summer, 11-23.*

kavramın çift yönlülüğünü gözler önüne serer: “‘siyasal’ ile insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğüm antagonizma boyutunu, ‘siyaset’le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kastediyorum” (Mouffe, 2010, s. 16). Siyaset ontik olana ve sistemin sürekliliği için gerekli işleyişe vurgu yaparken, siyasal ise ontolojik bir düzeye, işleyişten ziyade kuruluş sürecine ve bu sürecin temel dinamiklerine ışık tutar. Bu ayrımın temel dinamiği, Mouffe’a göre ‘siyasal’ sorununu ele almak için anahtar mefhumlardan biri olarak değerlendirdiği “antagonizma” kavramıdır. Mouffe, antagonizma kavramını şöyle tanımlar: “Antagonizma, iki tarafın herhangi bir ortak zemini paylaşmayan düşmanlar oldukları bir biz/onlar ilişkisidir” (Mouffe, 2010, s. 28). Ancak, Mouffe’un aksine, antagonizma kavramını bir tür çelişki ya da karşıtlık olarak düşünmemek gerekir. Antagonizmanın özgüllüğü, çelişki ve karşıtlık kavramları ile kıyaslandığında daha da netleşir. Çelişki, kendiliğın aynı zamandan kendi olmamaklığını çağırırken, karşıtlık daha kesin bir belirleme ile bir başka nesne olmamak üzerine kurulur. Antagonizma ise bir başka nesnenin varlığının olanaklılığını kabul ederek, bu nesnenin kendini tanımlama sürecinin asla tam olarak tamamlanmayacağına vurgu yapar. Antagonizmanın bu denli belirleyici olmasının temel nedeni, edimleri fasit bir daire içine hapsedmeyerek, her türlü aktöre alanını genişletme ve kendini yeniden kurma şansı tanıyan potansiyel bir “boş alan” sunma becerisidir. Antagonizma bu “karar verilemezlik” ile tamamlanmamışlığın sınır çizgilerini çizer. İlişkisellik ve toplumu oluşturan bir dizi iktidar pratiği ile doğrudan ilişkili yapısı nedeniyle de eklemlenme ve hegemonya alanına aittir. Mouffe, teorisini kurarken bu kavrama neden bu kadar merkezi bir rol biçtiğini, siyasal ve antagonizma arasındaki ilişkinin doğası üzerinden açıklar;

“Siyasal”ı antagonizmanın her daim varolan olanaklılığı olarak hesaba katmak, nihai bir temelin yokluğuyla hesaplaşmayı ve her düzene hâkim olan karar verilemezlik boyutunu kabullenmeyi gerektirir. Başka bir deyişle, her çeşit toplumsal düzenin hegemonik doğasını ve her toplumun bir olumsuzluk bağlamında düzen kurmaya çalışan bir dizi pratiğin ürünü olduğu gerçeğini tanımayı gerektirir (Mouffe, 2010, s. 25).

Mouffe’un bu konudaki tartışmasının odak noktası bu tanımlamanın neden gerçekleşemediği üzerinedir. “Siyasal” kavramının tanımlanmasındaki dezenformasyon bu tanımlamanın önündeki en büyük engeldir. Bu durum toplumların günümüzde karşılaştıkları sorunları *siyasal* bir biçimde tahayyül edememesinin temel sebebidir. Bu



doğrultuda siyasal sorunların, geleneksel siyaset kavramının tanımladığı gibi, uzmanlar tarafından çözülecek teknik sorunlar olduğu düşüncesinden yola çıkan Mouffe, liberal siyasete<sup>2</sup> eleştiri getirir. Liberal siyaset çerçevesinin siyasalın öz tanımlamasına yaptığı tahribin, bu düşünüş aksaklığının temel ögesi olduğunun altını çizer. Liberal çerçevenin siyasete yaklaşımını şöyle açıklar:

Liberal düşüncedeki hâkim eğilimi, kolektif kimliklerin doğasını kabul etmeyi reddeden rasyonalist ve bireyci yaklaşım oluşturur. Bu tür bir liberalizm, sosyal dünyanın çoğulcu doğasını ve bu çoğulculuğun içerdiği, rasyonel bir çözüme ulaşmaları hiçbir şekilde mümkün olmayan çatışmaları yeterince kavrama kabiliyetinden yoksundur. Tipik bir liberal çoğulcu kavrayış, gerçekten de birçok perspektifin ve değerlerin bulunduğu bir dünyada yaşadığımızı ve görgül sınırlamalardan ötürü, hiçbir zaman bu perspektif ve değerlerin hepsini benimseyemeyeceğimizi, fakat bu perspektif ve değerlerin bir araya geldikleri takdirde uyumlu ve çatışmasız bir birliktelik oluşturduklarını iddia eder. İşte bu yüzden, bu tür bir liberalizm antagonistik boyutuyla siyasal [the political in its antagonistic dimensions] yadsımak zorundadır (Mouffe, 2010, s. 17-18).

Mouffe, düşünsel çabasının önemli bir bölümünü, liberal fikirlerin beşeri bilimler ve siyaset üzerindeki etkisini incelemeye ayırarak, liberalizmin siyasal alandaki merkezi yetersizliğini, antagonizmanın yok edilemez karakterini yadsımamasını tespit etmeyi amaçlar. “Politikanın rasyonel çözüme açık olan rakip çıkarlar arasındaki sıradan bir tahsisat etkinliğine indirgeyen hatalı anlayış” (Mouffe, 2001, s. 42) olarak tanımladığı liberalizmin acizliğini “liberal düşüncenin siyasetin doğasını ve antagonizmanın indirgenemez niteliğini kavramadaki yetersizliği” (Mouffe, 2008, s. 14) olarak betimlediği bu kör noktasının, aslında liberal teorinin doğal bir çıktısı olduğunu vurgulayan Mouffe’a göre;

Siyasalın liberal rasyonalizm tarafından kavranamaması, basit bir sebepten kaynaklanır. Bu sebep, her tutarlı liberalizmin antagonizmanın indirgenemezliğini yadsımak zorunda olmasıdır. Liberalizm, antagonizmayı yadsımak zorundadır. Çünkü antagonizma, - tam olarak karar verilemez bir alanda karar verme zorunluluğu anlamına gelen- kaçınılmaz karar anını öne çıkararak her rasyonel mutabakatın sahip olduğu sınırı ifşa eder. Liberal düşüncenin, bireyciliğe ve rasyonalizme bağlı kalmasından ötürü, antagonistik boyutuyla siyasala karşı körleşmesi, salt görgül değil, asli bir ihmalin sonucudur (Mouffe, 2010, s. 19).

<sup>2</sup> Mouffe’un liberalizmden kastı, “ortak bir öze tanımlanmayan, fakat Wittgenstein’in deyimiyle, çeşitli ‘aile benzerlikleri’ sayesinde bir arada tutulan ve değişik biçimleri olan felsefi bir söylemdir” (2010, s. 17).

Dolayısıyla liberalizmin bu “süt liman toplum tahayyülü” Mouffe’un temel eleştiri odağını oluşturmaktadır. Mouffe, bu “post-politik” vizyona<sup>3</sup> ve tutkuların “şiddet ve düşmanlığın, rasyonel katılımcılar arasında bir toplumsal sözleşme aracılığıyla kurulacak olan açık iletişimin ve mübadelenin ilerlemesiyle ortadan kalkacak arkaik olgular” (Mouffe, 2010, s. 9) olarak tanımlanmasını reddeder.

## 1.2. Schmitt’e Rağmen Schmitt ile: “Dost-Düşman”dan Hasım’a

Mouffe’un temel tezlerinden birine göre, günümüzde, siyasalın antagonizma boyutunu reddeden post-politik kuramcılarının inanmamızı istediklerinin aksine, bugün yaşadığımız “husumet boyutunda siyasal’ın [the political in its adversarial dimensions] gözden kaybolmasından farklı bir şey, bugün olmakta olan siyasalın *ahlaki dil dizgesinde* tüketilmesidir” (Mouffe, 2010, s. 11). Bu tüketim, siyasal kavramının hala bir biz/onlar ayrımına bağlı; fakat biz/onlar ayrımının, siyasal kategorilerle değil, ahlaki terimlerle ifade ediliyor oluşudur. Bugün ‘sağ ve sol’ arasındaki bir mücadele yerine, ‘doğru ve yanlış’ arasındaki bir mücadele ile karşı karşıyayız. İyinin kötülere karşı mücadelesi olarak yansıtılan bir siyaset anlayışı, karşı tarafla ilişki kurma sürecini ortadan kaldırarak, şer güçlere karşı “iyi” olanın amansız savaşı aldatmacasını sunar. Hatta mevcut eşitsizlikleri gizler, bunların içerisindeki iktidar mekanizmalarını görünmez kılarak mevcut durumun yapısal analizinin yapılmasını imkânsız bir hale getirir. Siyaset alanından ahlak alanına çekilen argümanlar, hâkim liberal çerçevenin siyasal olanı dışarıda bırakan bir siyaset kavramının temel dayanak noktasıdır. Siyasalın ahlaki dil dizgesinde tüketilmesine karşı Mouffe, antagonizmanın temel itki mekanizması olarak Schmittyen dost/düşman ayrımının eleştirel bir yeniden okumasını yapar.<sup>4</sup> Bu, tartışmayı yeniden siyasal kavramı merkezli bir noktaya çekme çabasıdır. Mouffe, bir sıçrama noktası olarak, “Schmitt, siyasette dost/düşman ilişkilerinin merkeziliğine

<sup>3</sup> ““Partizansız demokrasi”, “diyalojik demokrasi”, “kozmpolit demokrasi”, “iyi yönetim”, “küresel sivil toplum”, “kozmpolit egemenlik”, “mutlak demokrasi” gibi mefhumların hepsi, “siyasal”ı kuran antagonistik boyutu kabule yanaşmayan anti-politik vizyon” (Mouffe, 2010, s. 8)

<sup>4</sup> Bkz. Torben Bech Dyrberg (2009), The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of ‘the political’. *Philosophy and Social Criticism*. 35(6), 649-669.

dikkatimizi çekerek siyasetin, insanlar arasında bulunan bir husumetin varlığıyla ilişkili boyutundan haberdar olmamızı sağlamasını” (Mouffe, 2008, s. 14) kullanır.<sup>5</sup> Bu tanımlamanın siyaset nezdindeki vazgeçilmezliği, siyasalın ekonomi ya da ahlak temelinde değil, bizatihi bir kurucu unsur olarak siyasetin doğasına işaret etmesidir. Siyasetin kurucu doğası, onun iktidar ilişkileri ile olan içiçeliği ile beslenir. Bu analiz ise bu biraradallığı doğru okuyabilmek için, bizi iktidarın karakteristik bir özelliği olan “dışlama” kavramını da analizin bir parçası yapmak mecburiyetinde bırakır. Dolayısıyla, sabit bir resimden değil, iktidar mücadeleleri ve dışlama pratikleriyle sürekli yeni şekiller alan canlı bir organizmadan bahsettiğimizi daha net görebiliriz. Keza antagonizmalar sabit karakter özellikleri değildirler, aksine hegemonik bir mücadele sürecinde biçimlenirler. Temel mesele bu hegemonik sürecin muhataplarının tanımlanmasında saklıdır. Bu süreçte dost/düşman kavramsallaştırması oldukça belirleyicidir. Schmitt’e göre, “dost ve düşman ayrımının işlevi, bir bağın ya da ayrılığın, bir birleşme ya da ayrışmanın en uç yoğunluk derecesini ifade etmektir” (2006, s. 47). Bu yoğunluk derecesinin, güncel bir karşılığı partizanlık kavramında bulunabilir. Hem duygu siyasetine hem de antagonizmaya oldukça açık olan partizanlık kavramı, safların netleştiği bir siyasal hayatın göstergesidir. Bu nokta, bugün artık ortadan kalktığı iddia edilen sağ/sol dikotomisine –demokratik siyasete uygun katalizörlerle törpülenerek elbette- hak ettiği yeri sağlayabilmek için güçlü bir mevzi yaratma potansiyeline sahiptir. Bu sebepten, dikotomi siyasetin özgül alanının vazgeçilmez bir kavramıdır. “Dost-düşman ayrımı ortadan kalkarsa; siyasal yaşam da ortadan kalkar” (2006, s. 71) diyen Schmitt için “siyasal olgusu ancak dost-düşman ayrımına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir; siyasal kavramının dinsel, ahlaki, estetik, ekonomik bakımdan nasıl değerlendirildiği ise önemsizdir” (Schmitt, 2006, s. 55). Bu netlik çerçevesi siyasal kavramına ihtiyaç duyduğu temel hareket mekanizmasını sağlar. Doğası gereği durağan değil dönüşüm halinde olması gereken siyasal kavramı, bu hareket mekanizması sayesinde kendisini ehliştirmeyi ya da bizatihi ortadan kaldırmayı amaçlayan her türlü girişime direnme imkânı bulur. Mouffe’un, ayrıştıkları tüm noktalara rağmen, Schmitt ile hemfikir olduğu husus da budur: “Schmitt için *de* siyasalın ölçütü, siyasalın özgül farklılığı (*differentia specifica*), yani dost /düşman

<sup>5</sup> Benzer tartışmalar için bkz. Chantal Mouffe (1997), “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X,(1) 21-33.

ayrımıdır. Siyasal, çatışma ve antagonizmaya dairdir, serbest tartışmanın değil, kararın alanıdır” (2010, s. 19). Siyasetin bir karar alanı olması, geleneksel siyasetin çatışmaları, sonsuz müzakere süreçleriyle aşmaya çabalayarak antagonizmayı görmezden gelmesinin başlıca sebebidir ve karara varma zorunluluğu “rasyonel” mutabakatın sınırlarını ifşa eder. Mouffe, müzakere kavramına önemli bir itiraz noktası sunar. Schmitt’in daha radikal bir noktayı işaret ediyor oluşuna rağmen, bu dikotomiye hak ettiği önemi vermesi siyaset tanımlaması açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu vurgu, Mouffe’un siyasal kavramına ilişkin önerdiği yeni kavramsallaştırmanın işaret ettiği temel hedeflerle örtüşür. Schmitt ile ittifak hususunda, izlenmesi gereken yol, “Schmitt’in tespitlerini farklı bir yönde geliştirmek ve demokratik çoğulculukla bağdaşan farklı türden dost/düşman ayrımlarını tahayyül etmektir” (2010, s. 22). Mouffe’un, dost/düşman kavramsallaştırması çerçevesinde Schmitt ile ayrıştığı noktalar şöyle özetlenebilir:

Mouffe, Schmitt’in ‘düşmanlığın’ varoluşsal bir siyasal mücadele varsaydığı fikrinden hareketle bu ayrımı kabul etmekte ve fakat Schmitt’in ‘hasım olma’nın ve ‘husumet’in siyasal olmadığı (düşmanlıktan farklı olduğu) yönündeki imasını reddetmektedir. Mouffe’un kendisinin de belirttiği gibi, bu “Schmitt ile birlikte, Schmitt’e karşı” takınılan bir tavidir. Mouffe açısından husumet, Schmitt’in liberal demokratik siyasetin tamamıyla anti-siyasal karakterini yansıttığını düşündüğü bir kategori olmak yerine, ‘siyasal’ı liberal demokratik siyasetin kanalları içinde meşru fakat çatışmalı/ihtilafli/agnostik biçimlerde yaşatabilecek tavidir (Mouffe, 2010, s. 11-12).

Antagonizmaların yok edilmesi gereken marazlar kategorisinden çıkarılıp, siyaset kavramının doğasına ait içsel bir tanıma kavuşturulması, agonistik siyasetin gerçekleşebilmesi için önemli bir adımdır. Bu çerçevede, dost/düşman dikotomisi de birbirlerini yok etmeye çalışan taraflardan, beraber yaşama doğrultusunda adım atmaya istekli hasımlara evrilir. Bu aşama, hedeflenen demokratik projenin temel ayaklarından biri olan agonistik siyasete zemin hazırlar. Böylelikle, “çatışan tarafların, çatışmanın rasyonel bir çözümü olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra, karşılıklı olarak muhaliflerinin meşruiyetini tanıdıkları bir biz/onlar ilişkisi” (Mouffe, 2010, s. 28) olarak agonistik siyaset, çatışan tarafların düşman değil ‘hasım’ oldukları yeni bir siyaset pratiği ve bu pratik doğrultusunda yeni bir siyaset tanımını doğurur. Mouffe’un temel önerisi de bu tür bir arka planda şekillenir:

Tezimdeki ilk adım, dost/düşman karşıtlığının, antagonizmanın alabileceği yegâne biçim olmadığını ve kendini başka bir şekilde de gösterebileceğini ileri sürmektir.

Ortak simgesel mekânı farklı bir biçimde örgütlenme talepleri nedeniyle düşman olan, fakat aynı zamanda ortak bir simgesel mekânı paylaştıkları için de dost olan bu bireyler arasındaki ilişkide, paradoksal bir tarzda dost-düşman olarak tanımlanan hasmane varoluşun, düşmanlar arasında değil de hasımlar arasındaki bir ilişkiyi içermesi nedeniyle antagonizmanın farklı bir dışavurum tarzı olan ‘agonizm’ [tartışmacılık] olarak adlandırdığım kavramla hakiki antagonizma arasında –düşmanlar arasındaki yer yani, ortak simgesel mekânı olmayan kişiler arasındaki- antagonizmanın iki biçimi arasında ayırım yapmayı öneriyorum (Mouffe, 2001, s. 25).

“Biz” kavramı her zaman bir “Onlar” kavramına bağlı şekillenir. Kimliklerin kuruluşunun göreceli ve dinamik olduğunu düşünürsek, bu iki kategorinin mutlak olmadığını görebiliriz. Bu iki kategorinin mutlak olmaması ile mutlaka var olması arasındaki temel ayrımı kavramamız gerekir. Düşman mutlak değildir, ama mutlaka gereklidir. Temel amaç, farklı olanı yok edilmesi gerekene çeviren siyaset tanımına itiraz etmektir. İşte Mouffe, agonistik siyaset tarzının temel yürütücüleri ve demokratik siyaset için temel bir kategori olan hasım kavramını yeni bir formülasyonla sunar:

Benim burada sunduğum ‘hasım’ mefhumunun terimin liberal söylemde anlaşılan biçiminden tamamıyla ayırt edilmesi gerektiğini vurgulamak istiyorum, çünkü benim anladığım şekliyle bu mefhumda antagonizmanın varlığı ortadan kaldırılmıyor, bilakis, tabiri caizse, ‘yüceltiliyor’ [sublimanted). Liberaller için hasım, basitçe rakiptir. Onlar için siyaset alanı farklı grupların iktidar konumlarını ele geçirmek için rekabet ettikleri tarafsız bir alandır; amaçları, salt kendi istedikleri konumu elde etmek için diğerlerini yerlerinden etmektir. Hâkim hegemonyanın doğruluğunu sorgulamazlar ve iktidar ilişkilerini ciddi anlamda dönüştürme çabaları yoktur. Söz konusu olan sadece seçkinler arasındaki rekabettir (Mouffe, 2010, s. 29).

Hasım kavramının farklılığı, temeldeki antagonizmayı, kavramdaki tüm dönüşüme rağmen yine de saklı tutuyor olmasıdır. Mouffe’un hasım kavramsallaştırmasının arka planındaki temel kavram, “kurucu dışsal” [constitutive outside] dir. Mouffe bu kavramın formülasyonuna yaptığı temel katkıyı şöyle açıklar:

Bu mefhum bir kimliğin oluşum sürecindeki temel niteliği açığa çıkarıyor. Bu terim Jacques Derrida’nın ‘*eklenti*’, ‘*iz*’, ‘*Différance*’ gibi mefhumlar etrafında geliştirdiği bir takım temalara gönderme yapan Henry Staten tarafından önerildi. Amaç, kimliğin yaratılmasının sıklıkla bir hiyerarşi temelinde, örneğin biçim ve madde, siyah ve beyaz, erkek ve kadın vs. arasında inşa edilen bir farklılığın kurulmasına işaret ettiği gerçeğinin altını çizmek. Her kimliğin ilişkisel olduğunu ve bir farklılığın olumlanmasının herhangi bir kimliğin varlığının önkoşulu, yani kimliğin ‘dışını’ kuran bir ‘öteki’ algısı olduğunu anladığımız anda, Schmitt’in antagonizmanın her daim varolan olanaklılığı hakkındaki vurgusunu daha iyi kavrayabileceğimiz ve toplumsal ilişkilerin antagonizmanın gelişmesine olanak sağlayan bir alan olduğunu daha iyi görebileceğimiz bir konuma erişeceğimizi düşünüyorum (Mouffe, 2010, s. 23).

Mouffe, Derrida'nın bu kavramsallaştırmasının, hasım tanımlamasındaki temel katkısını “antagonizmaların nasıl doğduğunu anlamak, her kimliğin ilişkiselliğini ve her bir kimliğin varoluş koşulunun bir farklılığın onaylanması, bir ‘kurucu dışsal’ rolü oynayacak ‘öteki’nin belirlenmesi olduğunu kabul etmemizle olanaklıdır” (Mouffe, 2008, s. 15) sözleriyle açıklar. Buradaki temel amaç, basit bir “biz” ya da “onlar” karşıtlığı yaratmaktan ziyade siyaset için bir mevzi belirlemektir. Bu mevzi “biz” ve “onlar” ilişkiselliğinin sabitliği üzerinden değil, bu tanımların hegemonik ilişkiler çerçevesinde sürekli yeniden kurulduğunun ve mevcut durumun tahlili sonucunda ulaşabileceğimiz farklı “biz” ve “onlar” kavramlarının tahayyül edilebilirliğini ortaya çıkarır.

Bu durum, o zamana kadar yalnızca basit bir fark olarak anlaşılmış olan biz/onlar ilişkisinin dost ve düşman arasındaki bir ilişki olarak görülmeye başladığında ortaya çıkar. Antagonizmanın o andan itibaren gerçekleştiği yer (terimi Schmitt'in kullandığı anlamda), tam da politik olan haline gelir. Eğer kolektif kimlikler sadece biz/onlar tarzında tesis edilebilecekse, onların belli koşullarda daima antagonistik ilişkilere dönüşebileceği açıktır. Öyleyse antagonizma asla ortadan kaldırılamaz ve politikada her zaman varolan bir imkânı teşkil eder. Bu nedenle demokratik politikanın temel görevlerinden biri böyle bir imkânın ortaya çıkma ihtimalinin azaltılacağı koşulları yaratmaktır (Mouffe, 2001, s. 25).

Antagonizmanın bu merkezi konumunun aydınlatılmasının bir diğer temel boyutu ise antagonizmanın yok edilemez olduğunu vurgulayan psikanaliz öğretisidir. İnsan bilincinin gizil karakteri ile “düşmanlık” ilişkisinin karşılıklılığını dikkate alan bir teorinin demokratik projeyi aydınlatmada oldukça önemli bir yeri vardır. Bu doğrultuda Mouffe'un psikanaliz referanslarının temel amacı, hem kavramın griftliliğini hem de kavramın çok yönlülüğünü ortaya koymaktır. Toplum kuruluşuna içkin olan libidinal yapıları da göz önünde bulundurmamız gerekir. Mouffe'un buradaki temel motivasyonu ise “siyasetin duygusal boyutunu dikkate almanın demokrasi kuramı açısından oldukça önemli olduğunu” düşünmesidir (Mouffe, 2010, s. 34). Siyaset tanımlamasında duygusal boyutun kanalize edilmesi, kolektif özdeşimleri açıklamakta önemli bir dayanak noktası oluşturur. Bu duygusal boyutun temel itici gücü ise, “tutku” kavramıdır.<sup>6</sup> Mouffe, bireysel tutkulara bahsetmez. Buradaki tutku, kimliğin kolektif formlarını yaratma gücüne sahip bir dinamiktir. Siyaset tek hareket alanının kamusal alan olduğu, akıl müzakere çabalarının tasnif edilmesinden ibaret değildir. Siyasetin,

<sup>6</sup> Benzer bir çalışma için bkz. Chantal Mouffe (2002), “*Politics and Passions The Stakes of Democracy*”, Great Britain: Centre for the Study of Democracy.

insanların arzu ve tutkularını yönlendirmede güçlü bir etkiden yoksun olması, demokratik siyaset açısından önemli bir eksikliğe işaret eder. Mouffe’un eleştirdiği geleneksel siyaset çerçevesi, antagonizmalara yaptığı ile benzer bir tavır doğrultusunda tutku kavramını da siyasal olandan dışlayarak, onu arkaik bir etiketleme ile siyaset pratiğinden uzaklaştırır. Bu tavır, Mouffe’a göre “mevcut siyasal demokrasi kuramı, ya çıkarların rasyonel bir şekilde hesaplanmasına ya da ahlaki müzakereye vurgu yaptığı için “tutkular”ın siyaset alanının temel devingen güçlerinden biri olarak oynadıkları rolü teslim etmekten acizdir” (Mouffe, 2010, s. 32-33). Tutkuların demokratik siyasetteki merkezi rolünü tartışmaya, kavrama dair bir arka plan çizerek başlar. Tutkuların toplum yaşamına dolayısıyla siyaset alanına içkin olan doğasını ve bu doğrultuda “Tutku”ların psikanalitik boyutunu incelerken hareket noktası Freud’un *Uygarlığın Huzursuzluğu*’nda ortaya koyduğu *özdeşim* kavramıdır. Daha sonra, Lacan’ın “keyif” [*jouissance*] kavramı ile ilerleyip, Canetti’nin *Kitle ve İktidar*’ından “kitle”nin doğasına ilişkin tespitlerini ortaya koyar. Bu hattı çizmesindeki temel gaye, yaşamın temelini oluşturduğunu iddia ettiği tutkuların ve dolayısıyla antagonizmanın varlığını tartışmasız bir hale getirmektir. Freud’un özdeşim kavramı tutkuyu anlamakta bir anahtar görevi görür. Çünkü özdeşim kavramını kullanırken temel amacı “bir topluluğun üyeleri arasında güçlü özdeşimler kurmak onları bir kimlikte birleştirmektir. Kolektif bir kimlik yani bir ‘biz’ libidinal yatırımın bir sonucudur ve zorunlu olarak ‘onlar’ın belirlenimini beraberinde getirir” (Mouffe, 2010, s. 35) tespitinin kabul edilmesidir. Bu kabul, kitle ile bütünleşme arzusunun inkâr edilmemesini ve ötekileştirme eğilimlerinin ayırda olunmasını sağlar. Bu ötekileştirme eğilimlerinin dereceleri, dost/düşman tanımlamasında oldukça belirgin bir yer tutar. Bu yönelimler salt düşman tanımlamaya eğimli zorunlu bir edimsellik içermemekle birlikte, bu türden bir vaadi her zaman içinde taşırlar. Bu vaat, Lacan ile birlikte daha da yoğunlaşarak, “sosyo-politik biçimlerin süreğenliğini mümkün kılan faile bir çeşit keyif verdiği gerçeğini kabul etmemizi” (Mouffe, 2010, s. 36) isteyen bir olguya dönüşür. Mouffe, bu dönüşüm sürecini, siyaset kavramının toplumun bilinçaltındaki derin köklerini ortaya çıkarmaya Canetti’nin “kalabalığın cazibesi” kavramı ile devam eder. Kalabalığın cazibesi geleneksel siyasetin iddia ettiğinin aksine, arkaik ve modern öncesi bir durum değil, her daim insan varoluşunda saklı olan bir gerçektir. Çünkü ötekinin varlığının inkâr edilemezliği, dışlayıcı pratiklerin her türlü konsensüs girişiminin bir parçası olduğu bir kez kabul

edildiğinde, bu antagonizmanın, çatışmanın ortadan kalkacağı bir uzlaşma hayalini ortadan kaldırır. İnsanlık durumundan kaçmak yerine bu durumun agonistik bir biçim almasını sağlayacak söylemleri ve kurumları yaratma imkânı, demokratik siyasetin savunma mekanizmalarını güçlendirir. Bu durumun inkârının olanaksızlığının kabulü çerçevesinde düşündüğümüzde, yapmamız gereken, “demokratik siyasete daha farklı bir yoldan yaklaşmamız ve kitleleri demokratik kurumları tehdit etmeyecek bir şekilde nasıl mobilize edeceğimizi düşünmektir” (Mouffe, 2010, s. 32). Bu yeni “cepheyi” tüm siyasal bütünlüğü “çıkart” temelinde açıklayan, tek siyasal eylemliliği rutin bir oy verme sıkıcılığına dönüştüren rasyonalist yaklaşıma güçlü bir itiraz noktası olarak kurgulamak mümkündür. Seçmenlerin kolektif özdeşim isteklerine bir seçenek sunabilme şansı, demokratik sistemin işleyişi için oldukça önemli bir husustur. Fakat elde somut bir seçim şansı yoksa ve mevcut alternatifler birbirinin kopyasıysa, böyle bir resimde siyasal söylemin özgüllüğünü iddia etmek mümkün müdür? Bu bağlamda söylemin ortaya koymaya muktedir olduğu iddia, seçmenler nezdinde bir turnusol kâğıdı işlevi görür. Mouffe’a göre, “siyasal söylem, insanlara politikalar sunmanın yanı sıra, onlara deneyimlediklerini kavrayabilmelerine yardımcı olan ve gelecek için umut vaat eden kimlikler de sunmalıdır” (Mouffe, 2010, s. 33). Kitle ile bütünleşme arzusunun ve arkaik olarak tabir edilen tüm özdeşim biçimlerini, bastırarak değil, siyasal alanı zenginleştirmeye yönelik tutkular olarak demokratik siyaset projesi doğrultusunda kanalize edebilecek gerçek alternatifler sunmak, agonistik siyasetin temel amaçlarından biridir.<sup>7</sup> Bu amaç, siyasetin içine sıkıştırıldığı darboğazı kırmaktaki temel motivasyonu sağlar. Bunun aksi yöndeki girişimler ise demokratik projeye yönelik tehlikeler barındırır. Mouffe, mevcut konjonktürün çıkmazını bu tehlikeler doğrultusunda analiz eder:

Siyaset, sol ve sağ politikalar arasında agonistik tartışmaların gerçekleştiği bir saha olmak yerine, ‘halkla ilişkiler’e indirgenmiştir. Partiler, aralarında hiçbir temel fark kalmadığı için, ürünlerini reklam ajanslarının yardımıyla ve akıllı pazarlama stratejileriyle satmaya çalışır. Sonuç, siyasete duyulan büyük bir antipati ve seçimlere katılım oranlarında büyük bir düşüş olmuştur. Vatandaşların demokratik siyasete olan inançlarını yitirmelerine ramak kalmıştır (Mouffe, 2010, s. 76).

Bu durum, siyasetin sıkıştırıldığı ve işlevsiz bir oy verme rutini haline getirildiği bir reel politik atmosferin ve siyasetin değişim vaadinin tamamen göz ardı edildiği mevcut

<sup>7</sup> Bkz. Stefan Rummens, (2009). Democracy as a Non-Hegemonic Struggle? Disambiguating Chantal Mouffe’s Agonistic Model of Politics. Constellations, 16(3).



duruma dair alternatifsizliğin kabullenilişinin temel sebebidir. Siyasal iklimi keskin ayrımlarla siyah/beyaz olarak rafa kaldırılan bir siyaset tanımının aksine, Mouffe'a göre esas nokta, "Demokratik siyasetin özgüllüğü, bazı liberallerin inanmamızı istediklerinin aksine, biz/onlar karşıtlığının aşılması değil, bu karşıtlığın farklı bir şekilde kurulmasını gerektirir. Demokrasinin ihtiyacı, çoğulculukla bağdaşan bir biz/onlar ayrımı yapmaktır" (Mouffe, 2010, s. 21-22). Böylece, temel hedeflerden biri olan agonistik bir mücadele için gereken zemin yaratılabilir. Mouffe, bu yaklaşımı şöyle detaylandırır:

Çeşitli liberal modellerin aksine, benim savunduğum agonistik yaklaşım, toplumun her zaman siyaseten kurulduğunu kabul eder ve hegemonik müdahalelerin gerçekleştiği alanın her zaman daha önceki hegemonik pratiklerin bir sonucu olduğunu ve hiçbir zaman tarafsız bir alan olmadığını hiçbir şekilde unutmaz. Bu sebepten ötürü, agonistik yaklaşım, husumetsiz bir demokratik siyaseti kabul etmez ve 'siyasal' boyutu ihmal ederek, siyaseti birtakım sözde teknik hamlelerle tarafsız izleklere indirgeyenleri eleştirir (Mouffe, 2010, s. 43).

Çünkü esas olan, sözde 'yansız' yöntemlerle tüm çıkar ve değer çatışmalarını uzlaştırmak yerine; farklı hegemonik projelerle yüzleşmeyi sağlayacak biçimde kamusal alanı ve agonistik mücadeleyi öne çıkartmaktır. Çatışan taraflar siyasette merkezi bir role sahiptirler ve demokratik siyasetin görevi bunları mutabakat yoluyla aşmak değil, demokratik cepheleşmeyi dinamikleştirecek bir biçimde inşa etmektir. "Demokrasinin görevi, antagonizmayı agonizme dönüştürmektir" (Mouffe, 2010, s. 9, 13, 28). Bu dönüşüm hususunda Mouffe ile ayrışılması gereken temel husus, söz konusu dönüşümün reel siyasette bugünkü durumdan çok da farklı bir seçenek sunamayacağı gerçekliğidir. Mouffe'a getirilmesi gereken böylesi bir eleştiri, esas olarak yazarın kuramındaki temel bir eksiklikten kaynaklanmaktadır. Örneğin, Mouffe, kozmopolit düşünürlerden biri olan Danilo Zolo'nun Birleşmiş Milletleri yeniden şekillendirerek, demokratik siyaset doğrultusunda işlevsel bir hale getirilmesi önerisine, "üyeleri arasındaki büyük iktidar dengesizliğine bakıldığında, hem BM'yi güçlendirmek hem de BM'yi daha demokratik kılmak için BM'de reform yapılabileceğine inanmak tamamıyla gerçek dışıdır" diyerek karşı çıkmaktadır. Peki, bir kurum olarak BM'nin değişimine ihtimal dahi vermeyen Mouffe, benzer bir mantığı tüm siyasal iklime ve iktidar pratiklerine uygulamayı önerirken ne kadar gerçekçidir? Siyasetin antagonistik boyutunu kabul etmeyen yaklaşımları eleştiren Mouffe, siyasetin ehlileştirilmeye çalışıldığını vurgular. Buna karşın, kendisinin yaptığı ise siyasetin biricik koşulu olarak sunduğu antagonizmayı ehlileştirmeye çabalamaktır. Bu çabasının esas nedeni de,

demokratik proje adını verdiği, fakat özünde küçük burjuva demokrasisinin ve kurumlarının revize edilmesinden ibaret olan “radikal” bir çözüm olanağıdır. Liberal olarak “yaftalanmadan” antagonizmaları kontrol altına almanın bir başka yolunu aramakta olan Mouffe, antagonizma üzerinde bu kadar durarak görünmez hale getirmeyi başardığı iktidar ilişkilerini, liberal çerçevenin temel esaslarını koruyarak ifşa etmesi ne kadar olanaklıdır? Öyleyse, Liberal çerçevede bu denli ısrarcı olmanın işaret ettiği temel nokta nedir? Konuya ilişkin, Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*’nda şöyle bir soru sorar:

Peki, ama sosyalizm anlayışının eşlik etmediği bir eleştirel kapitalizm analizi neye benzemektedir? Böyle bir analiz kapitalizmin nasıl işlediğini tarif eder, kimin, ne kadar “kafasının ezildiğini” gösterir, bunu ahlaki açıdan mahkûm eder, elde daha iyi bir şey olmadığı düşüncesiyle reformist çözümler öne sürer ve bu çözümlerin artık işlemediğini anladığında da umutsuzluğa ve kinizme sürüklenir. Tanıdık geliyor değil mi? (Ollman, 2011, s. 194-195).

Mouffe’un sunduğu agonistik siyaset kuramı, ki antagonizmaların kontrol altına alınması için şahane bir aranjman olarak da görülebilir, daha şiddetli sonuçlara yol açacakları için onları meşru kanallara yönlendirmekten ibarettir. Mutabakat hedefli yaklaşımları eleştirirken, aynı yaklaşımların farklı bir boyutunu sunmaktan öteye gidememektedir. Eleştirdiği müzakereci düşünürlerin yoksun olduklarını iddia ettiği sistem analizi eksikliği, Mouffe’un kendisinde bulunmamakta mıdır? Mouffe düşüncesinde salt bir teşhir aracı haline gelen eleştiri, arka arkaya tasnif edilen saptamalardan öteye gidememektedir. Marx, *Grundrisse*’ye *Genel Giriş*’te “mesele sanki gerçek ilişkileri anlamak değil de, kavramları diyalektik olarak dengelemiş gibi” der (akt. Derek Sayer, 2012). Bu benzetme, Mouffe düşüncesinin özündeki aksaklığa dair oldukça temel bir saptama içermektedir. Çünkü eleştiri, gerçekliği ele geçirme ve bir seferde doğruları peş peşe sıralama yeteneği değildir. Teorinin pratiğe dönüştüğü, aklın stratejiler ürettiği mücadele alanında gerçekleşir. Mesele, nesnelere sözlüğe yerleştirmek için etiketlemek değil, devrim halindeki bir bütünlüğün içindeki sosyal olgular arasındaki bütünlüğü kavramaktır.

Mouffe, eleştirinin bu devrimci ve dönüştürücü yönünü göz ardı eder. Parlamentarizm ısrarı da bu bağlamda okunabilir. “Rasyonel bir çözüm fetişi” argümanını eleştirip, hegemonya ve eklemleme pratikleri doğrultusunda oluşturduğu “kararsızlık alanı”nı parlamento merkezli bir simgesellikte, bu alanı çözülmeye yönlendirerek yeniden

kurmaktadır. “Hasımların kabul ettiği, bir takım demokratik prosedürlerin düzenlendiği koşullar girilen bir mücadele” (Mouffe, 2010, s. 29) tanımlaması, eleştirdiği iletişimsel yaklaşımın başka bir versiyonu değil midir? Bu noktada akla şu sorular gelmektedir: Bu prosedürler ve koşullar nasıl oluşturulacaktır? Her halükarda dışsallaştırma pratikleri işlediğine göre, bu mutabakatı kabul etmeyenler bu demokrasi projesinde nerede durmaktadırlar? Bu çerçevenin denetim koşulları nasıl işleyecektir? Kendi öznelliklerinin asla tam olarak kurulamadığı bilgisine sahip siyasal özneler arzu ve tutkularını yönlendirmede demokrasi’den başka alternatifine neden sahip değildirler? Bu süreçte kullanabilecekleri tek “meşru” kanal olan parlamento dışında bir yapılanma söz konusu olamaz mı? Bu soruların yanıtlarını bulmakta oldukça zorluk çekilirken, Mouffe, agonizme giden bu yolda, parlamenter demokrasi dizgesini korumayı sürdürüp, parlamenter demokrasinin solcu muhaliflerini bu konu üzerinde düşünmeye çağırır. Keza parlamento, solcu muhaliflerin yararsız olarak gördükleri agonistik siyaset çerçevesinde hasımların karşılaşması için en olanaklı zemindir. Hasımlar arasındaki tartışmaların gerçekleştiği ortak sembolik mekândır. Temel liberal demokratik çerçeveden ayrılmadan, bir dizi talep, düzenlenme ve elbette yeniden tanımlama ile mevcut tikanlıklar aşılabilir, daha işlevsel bir zemine varmak mümkündür. Asıl mesele, bu kavramın olması gereken dizgede ele alınmamasıdır. Mouffe bu çağırışı Elias Canetti referansı ile temellendirir. Canetti’ye göre;

Parlamenter bir oylama, iki grubun belirli bir yer ve zamandaki göreceli kuvvetlerini ölçmekten başka bir şey yapmaz. Bu kuvvetleri önceden bilmek yetmez. Bir partinin 360, diğerinin yalnızca 240 milletvekili olabilir; ama birinin diğeri karşısındaki gücünün fiilen ölçüldüğü an olması nedeniyle, gerçek oylama belirleyicidir. İlk baştaki ölümcül çarpışmadan geriye kalan sadece budur ve bu oyun pek çok biçimde oynanır: patlamalara yol açabilecek tehditlerle, istismarla ve fiziksel provokasyonla. Ancak oyların sayılması çarpışmaları sona erdirir... Öldürmenin düşmanın gücü üzerindeki etkisi titizlikle sayılara dökülmüştür... Gelecekte pek çok tartışmanın olacağını sezinler ama bu çarpışmalarının hiçbirinde öldürülmeyecektir (Canetti, 2003, s. 191-192).

İki taraf arasındaki fiziksel tehdidin oylama anıyla sona ereceğini varsayan bu yaklaşım, yani parlamenter kurumlar, sistemin emniyet sübabı olarak, bu çerçevenin temel belirleyicisidir. Parlamentonun taraflara sunduğu ortak bir bağ ihtimali vazgeçilmez bir göreve sahiptir. Canetti’nin önemi de buna yaptığı vurgudan kaynaklanır. Canetti’ye göre, “parlamenter sistemin [temel işlevi] antagonizmayı agonizmaya dönüştürmede ve demokratik çoğulculukla bağdaşan bir biz/onlar ilişkisi inşa etmede oynadığı önemli

rolü kavramamızı sağlamasıdır” (Mouffe, 2010, s. 31). Mouffe’un liberal teoriye getirdiği tüm eleştiriler, bu rolün özüne uygun bir şekilde yerine getirilmesine yöneliktir. Temelde karşı çıktığı ‘liberal demokrasi’ çerçevesi değildir, liberal demokrasi’nin liberal kuramcılarının da katkılarıyla geldiği ‘bugünkü hali’dir. Bu sebepten mevcut durum karşısında liberal kuramcılarının siyasetin bu vazgeçilmez rolünü kavramakta gösterdikleri direnç mekanizmalarını ortaya çıkarmayı ve nedenlerini analiz etmeyi hedefler. Mouffe, bu can alıcı retorik soruya yanıt aramakta ısrarcıdır. Bunun sebebinin, “çoğu liberal kuramcının siyasetin antagonistik boyutunu ve duyguların siyasal kimlik inşasındaki rolünü reddetmelerinin sebebi, demokrasinin amacı olarak gördükleri mutabakatın tehlikeye atılacağına inanmaları” (Mouffe, 2010, s. 39) olduğunu belirtir. Liberal kuramcılarının müzakere kavramının eleştirel bir perspektif ile incelenmesinin toplumsal yapının çözülmesi ile sonuçlanacağına ve sistemin temel mekanizmalarının devre dışı kalarak, sonu gelmez bir kargaşa ortamının yaratılma ihtimalinin güçleneceğine dair derin tedirginliklerinin asılsız olduğunu göstermeye çalışır. “Liberal kuramcılar, çatışmanın toplumsal yaşamdaki gerçekliğini ve siyasal sorunlara tarafsız, rasyonel çözümlerin olanaksızlığını kabullenemedikleri gibi, çatışmanın modern demokrasideki bütünleştirici rolünü de benimseyemezler” (Mouffe, 2010, s. 41). Bu durum kaçmaya çalıştıkları senaryonun kaçınılmaz bir son olarak karşılıklarına çıkmasına sebep olur. Çünkü antagonizmalar görmezden gelindiklerinde kendi kendilerine yok olmaz ya da sönmelenemezler. İntikam almak için demokratik siyasete zarar verecek eylem potansiyelleri ile geri dönerler. Neticede, hasımlar arasındaki siyasal mücadeleden düşmanlar arasındaki yok etme savaşına geçmiş oluruz. Canetti’nin ortadan kalktığını söylediği öldürülme korkusu da geri döner. Bu korkunun gölgesinde parlamento ve dolayısıyla uzlaşma ihtimali de çözülme tehlikesine girer. Bu korku, modern demokratik siyasetin tehlikeye atılmasıyla sonuçlanıp, kendini kurtarabilmek adına, kaçınılmaz olarak kendi kendini çürüten bir ideale dönüşür.

### **1. 3. Post-politik vizyonun eleştirisi ve karşı okumalar**

Mouffe terminolojisinde “post-politik vizyon”un temel ağırlık merkezi; “demokrasi kuramının temel sorusu –siyasalın kurucu unsuru olan- antagonistik boyutun siyasal birliği yok etmeyecek bir biçimde nasıl ifade edileceği” (Mouffe, 2010, s. 64)

meselesidir. Mouffe, ısrarla görmezden gelinen ya da bastırılan antagonizmalara karşı agonizmaları kurarak bu meseleye yanıt vermeye gayret eder. Ortadan kaldırılması gereken düşman'dan, meşru bir Hasım'a doğru ilerleyen bu süreci de demokrasinin temel gayesi olarak sunar. Bu amaç doğrultusunda Mouffe, siyaseti destekleyen argümanlar sunan düşünürlerin eleştirisini yapar. Bu düşünürlerin kuramlarını inceleyerek, gözden kaçırdıkları temel noktanın hayatiliğini göz önüne sererek, bunun üzerinden "post-politik vizyon" kuramının olanaklılığını ve güncelliğini tartışmayı hedefler.

Komünizmin kesin bir yenilgiye uğradığı, yeni alt kültürler ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasıyla katı sağ/sol ayrımlarının flulaştığı bir çerçevede, "İşte, özgür dünya"ımızın zaferini ilan etmiş görünmesine karşın, küreselleşme ve liberal demokrasinin evrensel bir "ortak duyu" olarak dayattığı mutabakat odaklı siyaset tarzının sunduğu bu "post-politik vizyon", tatmin edici bir alternatif ortaya koyamamaktadır. Bu vizyonun temel zemini olan liberal paradigmanın iki temel eğilimini ortaya koymak, hem genel çerçeveyi görmek hem de Mouffe'un bu iki temel eğilimin düşünürlerine getirdiği eleştirileri kavrayabilmek açısından oldukça önemlidir.

Özetle, iki temel modelden söz edilebilir. Biri siyaseti kendi faydasını maksimize etmeye çalışan bireylerin birbirleri ile rekabet çerçevesinde hareket ettikleri, siyasetin tamamen araçsallaştırıldığı bir formülasyondur. Bu yönelim, piyasa mantığının siyasete uyarlanmasıdır. Diğeri ise, bu eğilime tepki olarak gelişen araçsallığın yerine iletişimselliği ikame ederek mutabakat vurgusu yapan, etik-ahlaki temelleri olan bir yaklaşımdır. Bu eğilim ise piyasanın yerine ahlakın ikame edilmesinden ibarettir. Post-politik vizyon esas olarak bu iki kaynaktan beslenir. Bu iki akıma getirdiği eleştirilerle post-politik vizyonu, "siyasal bir sınır çizip, o sınırın siyasal doğasını inkâr etme üzerine kurulu bir aldatmaca" (Mouffe, 2010, s. 68) olarak tarif eden, Mouffe'un bu noktadaki temel gayesi siyaset kuramının bugünkü açmaz hakkında nasıl bir söz söyleyeceği, nasıl bir yol haritası çizebileceğidir. Konsensus'un çağın yeni tanrısı olduğu bu post-politik dönemin eleştirisine Mouffe ve Laclau, Beck ve Giddens'in, kendisinin merkezi bir konuma yerleştirdiği 'hasım' mefhumunu, bu iki düşünürün siyasetten tasfiye etme çabasının köklerini mercek altına alarak başlar.

“Üçüncü Yol” adıyla sunulan şeyin temelindeki öğretisi, komünizmin çöküşü ve enformasyon toplumunun doğuşuyla ilintili toplumsal-ekonomik dönüşümlerle ve küreselleşme süreciyle birlikte antagonizmaların ortadan kalktığıdır. Artık sınırları olmayan bir siyaset, toplumdaki herkesin lehine işleyecek çözümlerin bulunabileceği bir “kazan-kazan” siyaseti olanaklı imiş. Bunun imlediği şudur: Siyaset artık toplumsal bölünmenin etrafında yapılanmıyor ve siyasal sorunlar salt teknik sorunlara dönüşmüş durumda. Bu yeni siyasetin teorisyenleri Anthony Giddens ve Ulrich Beck’e göre, artık “yansımali modernleşme” koşullarında yaşıyoruz ve karşıtlığa dayanan siyaset modeli, yani onlara karşı biz modeli artık işlemiyor (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 18).

Temel argümanları, “post-geleneksel toplumlarda biz/onlar ekseninde inşa edilen kolektif kimliklerin olmadığı, bunun da siyasal cephelerin dağılması anlamına geldiğidir” (Mouffe, 2010, s. 60).

Onlara göre bugünün temel siyasal soruları, farklı yaşam biçimlerinin taleplerine dair anlaşmazlıkları çözmeye ve özerkliğin düşünömselliğinin gelişimini teşvik etmek için diyalojik demokratikleşmenin gerçekleşebileceği her alana genişlemesine dair sorunları içerir. Bu sorunlar ise, gruplar tarafından değil, bireyler tarafından belirlenmeli, ‘yaşam politikası’ (Giddens) ve ‘alt-politika’ (Beck) kapsamında ele alınmalıdır. Demokratik tartışma, yeni dayanışmalar yaratmayı ve etkin güveni yaygınlaştırmayı hedefleyen bireyler arası bir diyalog olarak tahayyül edilir. Çatışmalar, farklı çıkarlara sahip insanların kendilerini etkileyen sorunlar hakkında karar alabildikleri ve birlikte yaşamalarına olanak sağlayan karşılıklı hoşgörü ilişkileri geliştirdikleri çeşitli kamusal alanlardaki ‘açılım’ sayesinde barışa ve uzlaşmaya yönlendirilebilir. Uyuşmazlıklar elbette olacaktır, fakat bu uyuşmazlıklar husumete dönüşmemelidir (Mouffe, 2010, s. 60).

Giddens gibi teorisyenler, basit modernizasyon’un arkaik bir bileşeni olan sağ/sol ayrımının geride kaldığını iddia ederler.<sup>8</sup> “Yeni bireyselleşimin gelişiminin damgasını vurduğu küreselleşen dünyada, demokrasi ‘diyalojik temelli’ olmak zorundadır. İhtiyacımız olan duygulara dayalı demokrasinin yaratıldığı kişisel yaşamın değişik alanlarına ulaşabilen bir ‘yaşam politikası’dır (Mouffe, 2001, s. 27). Beck ise, “risk toplumundaki çatışmaların eskinin koltuk değnekleri olarak tarif ettiği sağ/sol ayrımıyla anlaşılamayacağını belirtip, çözüm olarak toplumun aşağıdan yukarıya örgütlenmesini ve geniş kesimlerin toplumun düzenlenişinde söz ve pay sahibi olduğu ‘alt siyaset’i işaret eder” (Beck, 2005, s. 159-160). Diğer yandan, “müphemlik ve belirsizlik çağına girmiş olduğumuzu” müjdeleyerek kimsenin antagonizmalara ihtiyacı kalmadığını belirtir (Beck, 2005, s. 253). Her iki düşünürün de amacı, “toplumlarımızın deneyimlediği temel dönüşümlerin siyasal mücadelelerin değil, istemeden ortaya çıkan gayri-siyasal ‘yan etkiler’in sonucu” (Mouffe, 2010, s. 61) olduğunu kanıtlamaktır.

<sup>8</sup> Bkz. Anthony Giddens, (2009), Sağ ve Solun Ötesinde. İstanbul: Metis Yayınları.

Mouffe'un Beck ve Giddens eleştirisi ile işaret etmeye çalıştığı temel husus nedir? Mouffe, bu iki düşünürün, demokratik siyasete büyük bir zarar vererek agonizma ihtimalini tamamen ortadan kaldırdıklarını düşünür. “Beck/Giddens yaklaşımının husumete dayalı siyaset modelinin sonunu ilan ederek, ‘agonistik biçim vermeyi ortadan kaldırdığını vurgulamak gerekir, bu sayede tek olası karşıtlık ‘antagonistik’ karşıtlıktır” (Mouffe, 2010, s. 62). Bu ısrarlı görmezlikten gelme karşısında bizi nasıl bir tehlike beklemektedir? Anderson’a göre bu tehlike, “demokratik yaşamı bir diyalog olarak kavramanın tehlikesi, onun temel gerçekliğinin çatışma olduğunun unutulmasıdır.” (Anderson, 1994, s. 43). Bu tam da Mouffe'un işaret etmek istediği noktadır. Mouffe, Beck ve Giddens'in hem mevcut hegemonik ilişkilere ve bunlarla bağlantılı iktidar mekanizmalarına karşı kör olduklarını söylemektedir. Bu ikili, ısrarla vurguladıkları çevre sorunlarından kaynaklı risklerin neo-liberalizm ile herhangi bir bağlantısını kurmuş görünmemektedirler. İktidar pratiklerine yönelik herhangi bir değişim talepleri de bulunmamaktadır. Arkaik bir siyasetin geride kaldığını müjdelemekle beraber, muştuladıkları yeni siyasetin boşluklarına dair pek de bir şey söylemiyor oluşları ilgi çekicidir. Mouffe, “bu sürecin önemli bir yönünü, iktidar ilişkilerinin rolünü görmezden gelip, bir de bireyselleşmeyi öne çıkarıp kolektif kimliklerin silindiği eklenince, siyasetin dinamiklerini anlamamaları şaşırtıcı değil” demektedir (Mouffe, 2010, s. 66).

Mevcut hegemonik düzenin yapısını ve onu oluşturan iktidar ilişkilerinin türünü anlamadan, gerçek demokratikleşmeden söz edemeyiz. Müdafileri her ne derse desin, ‘diyalojik yaklaşım radikal olmaktan çok uzaktır. Çünkü radikal siyaset varolan iktidar ilişkilerine meydan okumadan varolamaz ki bu da bir hasım tanımlamay, yani tam da bu perspektifin engel olduğu şeyi gerektirir (Mouffe, 2010, s. 63).

Diyalojik ve agnostik perspektifler arasındaki farkı Mouffe şöyle açıklar; “temel fark, ikincisinin amacının mevcut iktidar ilişkilerini adamakıllı dönüştürmek ve yeni bir hegemonya kurmak olmasıdır. Bu yüzden agnostik yaklaşımın radikal olduğu söylenebilir” (Mouffe, 2010, s. 64). Diyalojik perspektif ne olursa olsun her koşulda mütabakata odaklanmış olduğundan, siyasetin hegemonik perspektifini görememektedir. Gözden kaçırılan husus ise, tam olarak, bir hasmın gerekliliğidir. “Bu tür bir mutabakatçı post-politik perspektif, temel çatışmalardan ve modern kapitalizmin eleştirel analizinden kaçınmaktan ibarettir. Bu yüzden de neo-liberalizmin hegemonyasına meydan okumaktan acizdir” (Mouffe, 2010, s. 72).

Mouffe, bu aciziyetin demokratik siyasetin özünde düzeltilemeyecek hasarlar oluşturması ihtimalinin altını çizer. Çünkü çatışma ve antagonizma görmezden gelemeyeceğimiz iki gerçekliktir. Liberal siyaset kurumları ve diyalojik siyaset anlayışıyla bastırılmaya ve kendini ifade edebileceği agonistik bir siyaset imkânı yaratılamazsa, bastırılmışın geri dönüşü daha vahim sonuçlara yol açacaktır. Post-politik vizyona meydan okuma olarak kavramsallaştıran Mouffe, bu durumu dört başlık altında inceler: Sağ popülizm, siyasetin ahlaki dil dizgesinde tüketilmesi, tek kutuplu dünyanın bir sonucu olarak terörizm ve liberal demokrasinin evrenselliği iddiası. Öncelikle, sağ popülizm ile başlayalım. Dünya çapındaki reel politiği ve sağ-popülist-ırkçı iktidarların artan oy oranlarını göz önünde bulundurursak bu vahim sonuçları görebiliriz. Mouffe, şu soruyu sorar: “Yeni, partizan olmayan, bireyci, geleneksel bağlardan kopmuş, farklı parti politikaları arasından rasyonel bir biçimde ‘seçim yapan’ seçmen türünün gelişini kutlayan diyalojik kuramcılar, popülist tutkuların ani patlayışını nasıl anlamlandırabilirler?” (Mouffe, 2010, s. 78). Sorunun cevabına ilk yanıt, bu olguyu geçmiş atavizimlerin henüz aşılmamış olduğu bir bağlamla ilişkilendirmektir. Diyalojik kuramcılar bu tür istenmeyen münferit olayları paranteze alarak, bunları pek de üzerinde düşünölmeye gerek olmayan küçük marazi olaylar olarak tanımlama eğilimindedirler. Fakat bu sağ popülist iktidarların yükseldiği ölkeleri sayacak olursak, -Belçika, Danimarka, İsviçre, Hollanda, Norveç, İtalya, Fransa ve Avusturya- bu küçük maraz şeklinde ifade edilen durumun bir yağ lekesi gibi derinden bir büyüme halinde olduğunu görebiliriz. Bu durumda, diyalojik kuramcılar, demagoglarca aldatılmaya yatkın, eğitimsiz, alt-sınıflardan seçmenler iddiasının, fazla bir işe yaramayacağı da açıkça görölebilmektedir. Mouffe, bu durumun tesadüfi olmadığını, “aşırı sağın Avrupa’nın bazı ölkelerindeki büyümesinin, hem siyasetin geleneksel sınır taşlarının kaybı, hem de liberal demokrasinin karşılaştığı derin siyasal kimlik bağlamında anlaşılabilirliğini” (Mouffe, 2008, s. 16) belirtir. Yapılması gereken demokrasi ve liberalizm arasında yeni bir balans ayarındır.

Demokratik talepleri yeniden düşünme ve güncelleştirme bahanesiyle giriştikleri “modernizasyon”, “esneklik” ve “sorumluluk” çağrıları, politik ve toplumsal önceliklerinden mahrum edilen halk kesimlerinin taleplerini göz önüne almayı reddedilerinin gizlenmesidir. Daha da kötüsü, bu talepler “anti-demokratik”, “gerici” ve tamamen gözden düşmüş bir “eski sol” projenin kalıntıları oldukları saptamasıyla reddedilir. İktidar ilişkilerinin dönüşümü için tüm imkânların ortadan kaldırıldığı, giderek “tek boyutlu”laşan bu dünyada sağcı popülist partilerin hatırı sayılır ataklar yapmaları şaşırtıcı değildir. Çoğu yerde, “merkezde konsensus”un



geçerliliğin ilan eden ve solun boşalttığı mücadele alanını işgal etmeye çalışan yalnızca onlardır. İşçi sınıfının birçok kesiminin bizzat kendi çıkarlarının, bu partiler tarafından sosyal-demokrat partilerden daha iyi savunulduğunu hissetmeleri, özellikle endişe vericidir. Geleneksel demokratik sürece inançlarını yitirdiklerinden, sağın demagogları için kolay bir hedef teşkil ederler. (Mouffe, 2001, s. 19).

Hatırlayalım: Mouffe, duyguların siyaseti olarak adlandırdığı “tutku”yu anlatırken, Canetti’nin kalabalığın cazibesi, Freud’un özdeşim, Lacan’ın ise keyif kavramına vurgu yapmış ve bu üç terim etrafında antagonizmanın insan varoluşuna dair temel bir dinamik olduğunu ve onun yok edilemezliğini savunmuştu. Bu noktada, Mouffe tam da bu üç dinamiği kullanan sağ-popülist kuramcılarının, “Halk ve ‘mutabakat seçkinleri’ arasındaki karşıtlık üzerinden güçlü bir kolektif özdeşim kutbu inşa etmedeki becerisi” (Mouffe, 2010, s. 81) hususuna vurgu yapar. İşte bu anlayış, sağ popülist iktidarların ironik bir şekilde rasyonel, uzlaşmacı ve doğası gereği antagonizmaya kör bir siyaset mantığının bir çıktısı olarak okunmasının sebebidir. Yapılması gereken kolektif özdeşimlerin yoğun içeriğinin popülist söylemlerle demokratik siyasete karşı kullanılmasını engellemek olmalıyken, bu alanın boş bırakılması, popülist hareketler tarafından çoğunlukla keskin dışlama pratikleri içeren ve düşmanlığın merkez alındığı vaatler ile doldurulmasına yol açar. Bu noktada, Mouffe’a temel itiraz, sol siyasetin kitlelerin marazi halleri olan sağ-popülizm ve milliyetçilik hareketlerine karşı hazırlıksızlığını, siyasetin duygusal yönünü ve insanlık durumunu göz ardı etmesi ile açıklamasıdır. Bugün sol siyasetin mevcut durumunu ve bir paradigma olarak kendi içsel hesaplarını göz ardı ederek, bu durumu psikanaliz tartışmalarına havale etmek bir sistem analizi için uygun bir başlangıç noktası mıdır?<sup>9</sup> Solun bu hareketlere cevapsız kaldığı iddiasının temelsizliği bir yana, mevcut neo-liberal çerçeveyi, tarihsel ve toplumsal koşulları ve güncel siyasetin durumunu göz ardı ederek radikal bir proje temellendirilebilir mi? Mouffe Marx felsefesinin iki temel dinamiği olan içsel ilişkiler felsefesi ve diyalektikten yoksun olduğundan bunu gözden geçirir. İçsel ilişkiler felsefesine göre, “gerçekliğin yapı taşları şeyler değil ilişkililerdir. Bir kavramın anlamı, bu ilişkilerin ne kadarını aktarmak üzere tasarlandığına göre değişiklikler gösterir. Herhangi bir olguyu anlamlandırmak demek, onun nasıl ortaya çıktığını, geliştiğini, bağlantılı olduğu sistemi ve o sistem içerisinde nerede konumlandığını bilmeyi

<sup>9</sup> Benzer bir tartışma için bkz. Haluk Sunat, (2011), “Sınıfta Kalmamak için ‘Psikanalitik Duyarlılıkla’ İdeolojik İkmal. Sınıf İlişkileri Sureti Soldurulmuş Bir Resim mi? İçinde. İstanbul: Bağlam Yayıncılık. 282-302.

gerektirir” (Ollman, 2011, s. 22). Olayları sadece gördükleri şekliyle değil, içinde oldukları ilişkilerle anlamayı denemek diyalektiğin esas özüdür. Ollman, Marx diyalektiğini anlatırken Roma Mitolojisindeki Cacus’tan örnek verir. “Cacus mağarada yaşayıp, köylülerin öküzlerini çalan bir yarı insan yarı canavardır. Öküzleri mağarasına getirirken, başlarından geriye doğru iterdi, sabah hayvanlarını aramaya gelen köylüler, hayvanların mağaradan çıkıp kırdaki kaybolduklarını düşünürdü” (2011, s. 30). Bu Cacus örneği, bize güncel bağlamda ne anlatmaktadır? Mesele, ayak izlerini ezberlemek değil, gerçeği ararken çarpıtmaları görebilmek, yanlış ayak izleri ile doğru sonuçlara ulaştığını düşünmekten kaçınmaktır.

İkinci nokta ise; Sağ popülizmi<sup>10</sup> hem besleyip hem de derinleştiren “ahlaki dil dizgesinde siyaset” yapmaktır. Sağ- popülist partiler, antagonizmayı reddeden anlayışa karşı tepki olarak değil, bir an önce bastırılması gereken radikal bir hareketin parçaları olarak görüldüler. Bu tavır onların, siyasal bir muhatap yerine şer güçleri olarak kodlanmalarını sağladı. Bu noktada, bu tür bir ahlakçılık karşısında Mouffe, Flahault’un “iyi duygunun püritanizmi”<sup>11</sup> kavramını hatırlatarak, temkinli olmamız gerektiğini söyler. Mouffe’un işaret etmek istediği nokta, “siyaseti kuran ‘biz’/’onlar’ ayrımının, siyasal anlamda inşa edilmek yerine, ‘iyi’ye karşı ‘kötü’ gibi ahlaki kategorilerle inşa edilmesidir. Bu ahlakın siyasetin yerine geçmesi değil, siyasetin ahlaki dil dizgesinde tüketilmesidir” (Mouffe, 2010, s. 88). Bu noktada sormamız gereken soru; ahlakçıların bu yer değiştirme süsü verdikleri tüketim ile aslında neyi gizledikleridir. Mouffe, şöyle cevaplar bu soruyu;

Siyaset ahlaki dil dizgesinde tüketildiği anda antagonizmaların agonistik bir biçim alması olanaksızlaşır. Aslında, muhalifler, siyasal değil de ahlaki olarak tanımlandıklarında ‘hasım’ olarak tahayyül edilmeleri olanaksızlaşır ve ‘düşman’ olarak görülürler. ‘Kötü onlar’ ile herhangi bir agnostik tartışma mümkün değildir; ‘kötü onlar’ yok edilmelidir. Dahası, ‘kötü onlar’ çoğunlukla bir tür ‘ahlaki hastalığın’ ifadesi olarak görüleceklerinden, ortaya çıkışlarına veya başarılarına dair bir açıklama getirmeye çalışmak bile abestir. Bu yüzden, sağ popülizm örneğinde gördüğümüz gibi, ahlaki kınama uygun bir siyasal analizin yerini alır ve yanıt, zarar görmüş kesimleri çevreleyecek bir ‘karantina hattı’nın inşasıyla kısıtlıdır (Mouffe, 2010, s. 89).

<sup>10</sup> Sağ popülizm tartışması için bkz. Chantal Mouffe (2005), “The End Of Politics And The Rise Of The Radical Right”. Dissent. 42, 498-502.

<sup>11</sup> Flahault, ‘iyi duygunun püritanizmi’ni şöyle tanımlar; “İyilik yapmak hakkında nutuk çekmek, kurbanlara sempati duymak, başkalarının kötülüğü karşısında içerlemek.” (akt. Mouffe, 2010, s. 88).

Bu tür bir politik çerçeve, bizi üçüncü noktaya, yani terörün varlığı noktasına götürür. Mouffe, “terörizmin şikâyetleri ifade etmek için meşru siyasal kanalların olmadığı koşullarda ortaya çıkmaya meylettiği inkâr edilemez” der ve ekler; “Antagonizmaların patladıklarında aşırı biçimler almaları ve varolan düzenin temelini sorgulamaları şaşırtıcı değildir” (Mouffe, 2010, s. 95-96) der. Mouffe, görmezden gelinen kesimin kendini ifade etmeye çalıştığı bir yol olarak gördüğü terörizmin, çoğulculuğun inşası ve kendi zaferiyle sarhoş olmuş, dogma haline gelerek özünden uzaklaşmış liberal demokrasinin eleştirisi ile inşa edilecek agonizmaları ile son bulacağını iddia eder.

Dördüncü bir nokta olarak, liberal demokrasinin evrenselliği mitini yeniden gözden geçirmek kaçınılmazdır. Mouffe, liberal demokrasinin en sofistike savunucusu olarak gördüğü Jurgen Habermas’ın kuramını analiz ederek başladığı eleştirisini Richard Rorty üzerinden sürdürür. Şöyle bir soru ile başlanmalıdır: “Eğer liberal demokrasi gerçekten de –hukukun üstünlüğü ve insan haklarını demokratik katılımı uzlaştıran- büyük bir rasyonel başarıysa, kim hangi bakımdan liberal demokrasinin uygulanmasına ‘rasyonel olarak’ karşı çıkabilir ki?” (Mouffe, 2010, s. 98). Mouffe, bu soruya cevap verirken, eleştirel bir tutum takınır.

Katı bir rasyonalist olarak “elbette hiç kimse” diyen, eninde sonunda tüm dünyanın ‘mantiken’ kabul edeceği pürüzsüz bir toplum modeli tasarlayan Habermas ile insanları liberal kurumların paha biçilemez değerlerine ikna etme yöntemi ile daha pragmatik olarak tabir edilebilecek Rorty ise, banal ve tanıdık bir biçimde müzakere edilmesi gereken, pragmatik, kısa vadeli reformlar ve tavizlerden ibaret gördüğü, siyaset tanımı üzerinde şekillenen “post modern burjuva liberalizmi” ile siyasalın liberal inkarının bir başka boyutunu gözler önüne serer” (Mouffe, 2010, s. 97-102).

Buradan yola çıkan Mouffe, bu iki yaklaşımın temel çerçevelerini ortaya koyar. O’na göre, liberal yaşamın üstünlüğünü sorgulamayan bu iki düşünür, çoğulcu demokratik siyaset için yeterli bir kuramsal çerçeve sunamazlar. “Habermas gibi, Rorty de hiçbir dışlama biçimini ima etmeyecek bir mutabakat vizyonunu ve evrenselciliğin bir şekilde gerçekleşebileceği olasılığını muhafaza etmek ister. Rorty’nin pragmatizminin tıpkı Habermas’ın söylem kuramsal yaklaşımı gibi, çoğulcu demokratik siyaset için yeterli bir çerçeve sunamaması bu sebeptendir” (Mouffe, 2010, s. 103).

Mouffe bu yetersizliğe bir cevap olarak, Ernesto Laclau ile teorileştirdiği radikal-çoğulcu demokrasi projesi adını verdiği, demokratik siyasetin antagonizma boyutunu ve

çoğulcu karakterini kabul eden, çatışmaların agonistik bir biçim almalarını sağlayarak antagonizmalarla yüzleşen, uzlaşmış yekpare bir siyaset ve dünya anlayışını terk eden anlayışı kabul eden; “Ne için kavga verildiğinin, nasıl bir toplum arzulandığının da bilinmesi gerek. Soldan beklenen, güç ilişkilerini ve siyasetin dinamiklerini gereği gibi kavramasıdır” (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 24) mottosuyla işe koyulan radikal-çoğulcu bir demokrasi projesi sunar. Bu projenin tüm bileşenleri detayları ile bir sonraki bölümde incelenecektir.

## BÖLÜM 2

### CHANTAL MOUFFE'UN GELECEK TAHAYYÜLÜ: RADİKAL ÇOĞULCU DEMOKRASİ PROJESİ

Bu bölümün temel ilerleyişi, radikal demokrasi, liberalizm, yurttaşlık, çoğulculuk, liberal demokrasi, hegemonya kavramları ve bu kavramların Mouffe'un önerdiği yeni sosyalist proje bağlamında nasıl yeniden tanımlandığı üzerinden gelişmektedir. Mouffe ve Laclau'nun *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de önerdikleri "sosyalist proje" ile temel niyetleri, "demokrasinin geniş bir toplumsal ilişkiler alanına genişletilmesi ve sosyalist hedefleri, çoğulcu bir demokrasi çerçevesine yeniden kaydetmek ve bu hedeflerin siyasal liberalizmin kurumlarıyla eklemlenmelerinin zorunluluğu konusunda ısrar etmektir" (2008, s. 135). Bu projede sosyalizmin yapması gereken, liberal demokrasiyi tamamen dışlamak değil, aksine, liberalizm çerçevesi içerisinde kalarak, liberalizme temel eleştiriler getirerek yeni ve radikal bir demokrasi projesi üretmek olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla modern demokratik ilkeler aşılarak, ama aynı zamanda bu ilkelerin vazgeçilmezliğinin de farkına varılarak ve politik-etik ilkeler geliştirilerek, "özgürlük ve eşitlik" düşüncelerinin derinleştirilmesi ve bu sayede tüm toplumsal tabanlara seslenebilmesi hedeflenmektedir.

Radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi, siyaset içindeki çatışma ve antagonizma boyutuyla anlaşmaya varmak ve değerlerin indirgenemez çoğulluğunun sonuçlarını kabul etmek zorundadır. Bu sonuç, liberal demokratik rejimi radikalleştirme ve demokratik devrimi artan sayıda toplumsal ilişkiye genişletme çabamızın başlangıç noktası olmalıdır. Görev, toplumsal ilişkilere içkin şiddet ve düşmanlık ögesinden kaçınmak yerine, bu saldırgan güçlerin etkisiz hale getirilebileceği ve dikkatlerinin başka alana çekilebileceği ve çoğulcu bir demokratik düzenin olanaklı kılınacağı koşulların nasıl yaratılacağını düşünmektir (Mouffe, 2008, s. 228).

Liberal demokrasi geleneğine hem demos'u inşa ettiği hem de temel ve vazgeçilmez hakları uyguladığı için minnettar olmamız gerektiğine vurgu yapan Mouffe'un söylemi, bugünkü durumun liberal demokrasiden uzaklaşarak değil, bizatihi liberal demokrasi ile

kurtarılacağına işaret eder. Bu doğrultuda projenin temel kavramlarını merkeze alarak, söz konusu sorunu dört temel başlığı aşağıda ele alınmaktadır.

## 2.1. “Modern Demokrasi”yi “Yeniden” Tanımlamak

Modern demokrasiyi yeniden tanımlarken, Mouffe ve Laclau, düşmanın liberal demokrasi olmadığı ve aynı zamanda yeni bir düzen kurabilmek için devrimin vazgeçilmez bir koşul olmadığı bir tahayyül sunarlar. Bu tahayyül, yazarların sorunu “hâlihazırda var olan liberal demokrasi ile liberal demokrasinin herkese özgürlük ve eşitlik ilkelerinde billurlaşmış kurucu değerlerde değil, bu değerlerin işleyişini yeniden tanımlayan güç düzeninde” (2008, s. 19) görmelerinin nedenini de daha net ortaya koyar. Bu noktadan hareketle, kolayca tahmin edilebileceği gibi, demokratik devrim, bu değerlerin işleyişini aksatan güç düzeninin daha sağlıklı bir işleyişe kavuşturulmasına hizmet eden bir mekanizma olarak belirtilir. Radikal ve çoğulcu demokrasi projesi ise bu sağlıklı işleyişe kavuşabilmek için geliştirilmiş bir mücadele rehberidir. Peki, ‘demokratik devrim’ kavramından tam olarak ne anlaşılmaktadır? Demokratik devrim kavramını oluşturan ana dinamikler ya da temel eleştiri hatları hangi unsurlardan oluşmaktadır?

De Tocqueville’in bir ifadesini ödünç alarak, ‘demokratik devrim’den söz edebiliriz. Bu ifade ile toplumsal düzenin, temelini tanrısal iradede bulduğu bir teolojik-politik mantık tarafından yönetilen, hiyerarşik ve eşitsizlikçi tipte bir toplumun sona erişini belirteceğiz. Zira toplumsalın böyle bir bütünlükçü kuruluş tarzı egemen oldukça, politika aynı bağımlı özne tipini yeniden-üreten hiyerarşik ilişkilerin tekrarından fazla bir şey olamazdı (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 239).

“Demokratik toplum” kavramının temel yürütücüsü “modernite”nin tanımlanmasıdır. Mouffe modernite ile ilgili şu ifadelerle yer verir: “...toplumsal ilişkilerin biçimlendiği ve sembolik olarak düzenlendiği yer orasıdır. Modernite, yeni bir toplum tipini başlattığı ölçüde belirleyici bir referans noktası olarak görülebilir. Bu bakımdan modernitenin temel niteliği kuşkusuz demokratik devrimin baş göstermesidir” (2008, s. 26). Mouffe’un modernite tanımı ve bu bağlamda modernitenin biricik ögesi olarak işaret ettiği demokratik devrim kavramı, yazar her ne kadar bu kavramları objektif olarak sunsa da, bizatihi taraflı kavramlardır. Mouffe’un demokratik devrim tanımı,

kapsadığı çok çeşitlilik, çok-mekânlılık ve değişik tarihsel anlar dikkate alındığında, bizatihi içeriğinden şüphe edilecek kadar geniş tanımlıdır. Olguların bu geniş tanımlılığı, onların tümünün devrimci bir paranteze alınıp alınamayacağı konusunda da ciddi şüpheler barındırır. Bu, demokratik devrim kavramının anlamının aşınmasına sebep olurken, diğer yandan Mouffe'un bu ögeyi başlı başına bağımsız bir tarihsel aktör olarak sunması gibi bir aksaklığa da yol açar. Mouffe, buna rağmen ilerlemeye devam ederek, demokratik devrim tanımını netleştirebilmek için oldukça önemli bir noktaya işaret eder ve “siyasal modernite” ile “toplumsal modernite” arasında bir ayırımıda bulunur:

Her ikisi de sadece on dokuzuncu yüzyılda eklemlenen ve dolayısıyla herhangi bir şekilde ilişkilendirilmeleri zorunlu olmayan liberal ve demokratik gelenekleri birbirinden ayırmak, siyasal modernite kavramı açısından merkezi önemdedir. Bunun dışında, söz konusu ‘siyasal modernite’yi, kapitalist üretim ilişkilerinin artan hâkimiyeti altında yürütülen bir modernleşme süreciyle, yani ‘toplumsal modernite’ ile karıştırmak da bir hata olacaktır (Mouffe, 2008, s. 24-25; s. 67).

Kuşkusuz, demokratik devrimin diğer yürütücü unsuru ise tahmin edebileceğimiz gibi, ilerleme düşüncesidir. Carl Schmitt'in bu konuya ilişkin sözleri şöyledir: “19. Yüzyıl siyaset ve devlet kuramına ilişkin düşünceler tarihi, basit bir sloganla özetlenebilir: *demokrasinin zafer alayı*” (2010b, s. 37). Bu zafer alayı, ilerlemenin itiraz edilemeyecek bir gerçek olduğu ve demokrasi ile eş zamanlı yayılacağını muştularken, bu düşünceye karşı eleştirileri tarihin gerisinde kalmaya mahkûm ederek, gelecekte karşılığı olmayan düşünceler olarak etiketlemektedir. Schmitt'in modernite ve ilerleme düşüncelerine karşı bu keskin muhalefeti, Mouffe'un eserlerinde aynı yoğunlukta karşılık bulmaz. Mouffe, düşünüşünün temel karakteristik özelliklerinden biri haline gelen orta bir yol bulma düsturu bağlamı uyarınca, bu noktada da bir ara yol önerir:

Rasyonalizme ve hümanizme karşı çıkış modernitenin reddi anlamına gelmez, sadece modernite içerisindeki özel bir projenin, Aydınlanma'nın kendine dayanma projesinin krizini ifade eder. Rasyonalizme ve hümanizme karşı çıkış, Aydınlanma'nın herkes için eşitlik ve özgürlüğün gerçekleştirilmesi anlamına gelen siyasal projesini terk etmek zorunda olduğumuz anlamına da gelmez. Demokratik devrimin bu yönünü sürdürmek ve derinleştirmek amacıyla, demokratik projenin zamanımızdaki demokratik mücadelelerin genişliğini ve özgüllüğünü tümüyle dikkate almasını sağlamak zorundayız (2008, s. 27-28; s. 69).

Görüldüğü gibi Mouffe, genel teorisi uyarınca Aydınlanma'ya da bir düşman olarak değil, hasım olarak bakmaktadır. Amacı, aydınlanma kazanımlarının paramparça olması

ve bütünüyle reddi değil, onun radikal çoğulcu demokrasi projesine uygun bir hale getirilmesidir.

Modernite'nin 'öz savunma' idealini, kendilerini aklını evrensel buyrukları olarak sunan şeylere başvurmadan yeniden formüle etmek amacıyla, etik çoğulculuğu ve siyasal liberalizmi rasyonalizm söyleminden sökmek zorundayız. Bu yolla, bireycilik sorunsalından birey sorunsalı gibi bir yaşamsal nosyonu sökmek ve birey nosyonunu tümüyle farklı bir alanda yeniden düşünmek olanaklı olacaktır (Mouffe, 2008, s. 186).

Modernitenin evrensellik iddiası göz önünde bulundurulduğunda, bu düşünme olanağı çerçevesinde evrenselliğin nasıl bir tanıma sahip olacağı da bir hayli önem taşır. Bu idealleri bir arada tutan evrenselliğin tanımını gözden geçirmeden yeni bir perspektif sunmak, gerçek ile örtüşmeyen bir alternatif arayışı olmaktadır. Bu noktada Mouffe, evrensellik hususunda bir 'açılım' gerekliliğine vurgu yapar;

Modern demokratik siyaset, insan hakları bildirisiyle ilişkisinde olduğu gibi, aslında evrenselliğe bir atfı ifade eder. Ancak bu evrensellik hiçbir zaman ulaşılamayacak bir ufuk olarak kavranır. Evrenselin, rasyonalizm aracılığıyla sabitlenmeye çalışılan nihai anlamının yerini almayı amaçlayan her iddia, reddedilmek zorundadır. Evrenselin içeriği belirsiz kalmalıdır, çünkü demokratik siyasetin var olmasının koşulu bu belirlenemezliktir (Mouffe, 2008, s. 219).

Evrenselin belirlenemezlik yönü, onun var olmadığı iddia edilen cinsiyetin de sorgulanmasını zorunlu kılmaktadır. Gelinek noktada bir örnek vermek gerekirse, Aydınlanma projesinin sorgulanmasının gerekliliğine dair bir realite olarak feminist eleştiriye genel bir yaklaşım sunmak, oldukça faydalı olacaktır. Feminist eleştiri, bize evrensel idealler olarak sunulanların aslında sistematik bir dışlama mekanizmasının güzellikleri olduğunu gösterir. Carole Pateman, "hepimize 'birey'in herhangi bir kişiye ya da herkese uygulanan evrensel bir kategori olduğu öğretilir; ancak durum bu değildir. 'Birey' bir erkektir" (akt. Mouffe, 2008, s. 29) derken bu duruma işaret etmektedir:

Modern kamusal yurttaşlık alanı, bölünme ve antagonizmanın tanınmasını engelleyerek bütün öznellikleri ve farklılıkları özel alana indirgeyen evrenselci ve rasyonel bir tarzda inşa edilmişti. Kamu/özel ayrımı bireysel özgürlüğün ileri sürülmesinde temel önemde olduğu kadar, bundan dolayı güçlü bir dışlama ilkesi olarak da etkin oldu. Gerçekten de bu ayrım, özel ve eve ilişkinlik arasındaki özdeşlik aracılığıyla kadının tabileştirilmesinde önemli rol oynadı (Mouffe, 2008, s. 126).

Bu önemli hususa bir sonraki bölümde yeniden dönüleceğini belirttikten sonra, öncelikle modern demokrasi tanımını irdeleyerek devam etmek gerekmektedir. Bu



tartışmanın genel hatları, bir soru etrafında şekillenir: “Düşünce çizgim, hakkıyla tarif edilmekten çok uzak olduğunu düşündüğüm modern demokrasinin doğasına ilişkin bir sorgulama ile başlar. Evvela şunu sormak gerekir: Batı’da son iki yüzyıl zarfında yerleşik hale gelen yeni tipteki demokrasiye işaret etmenin en iyi yolu nedir?” (Mouffe, 2001, s. 13). Mouffe bu sorunun cevabını Claude Lefort’da ve onun “kesinlik işaretlerinin yok oluşu” kavramsallaştırmasında bulmuş gibidir. Lefort’a göre,

Modern demokratik toplumdaki iktidar, yasa ve bilgi, radikal bir belirlenemezlik durumu ile karşı karşıyadır. Bu, prensin kişiliğinde cisimleşen ve aşkın bir otoriteye bağlanan iktidarın ortadan kalkışına yol açan ‘demokratik devrim’in sonucudur. İktidarın demokratik devrimle birlikte ‘boş bir yer’ haline gelmesiyle birlikte, toplumsala ait yeni bir kurumsallaşma dönemi açıldı (Lefort, 1988, s. 19).

Mouffe’un bu kavrama bu denli temel bir rol yüklemesinin asıl sebebi, söylemsel koşulların önemini öne çıkartacak temel zemin olarak kabul ettiği bu “boş yer”e inanmasıdır. Mouffe’a göre, modern demokrasinin yeniliği, “demokratik devrim’in ortaya çıkışıyla birlikte eski bir demokratik ilkenin yani ‘iktidar halkın elinde olmalı’ düsturunun bu kez, bireysel özgürlüğün değeri ve insan haklarına güçlü vurgu aracılığıyla liberal söylemin biçimlendirdiği simgesel çerçeve içinde yeniden öne çıkmasıdır” (2001, s. 14).

Demokratik devrimin derinleştirilmesinde radikalleştirilmiş çoğulculuk fikrini bir araca dönüştürerek, rasyonalizm, bireysellik ve evrenselcilik ile ilişkiyi kesmek zorunda olduğumuzu ileri sürüyorum. Toplumsal ilişkilerde var olan tabiiyet biçimlerinin çeşitliliğini kavramak, cinsiyet, ırk, sınıf, cinsellik, çevre ve diğerleri etrafında dönen farklı demokratik mücadelelerin eklenilebileceği bir çatının tesis edilmesi, sadece bu koşulda olanaklı olacaktır (Mouffe, 2008, s. 21).

Demokratik devrim, doğa ya da tanrı merkezli bir iyi kavramının terk edilerek, özsel bir güç hiyerarşisinin kırılması anlamına gelmektedir. Bu kırılma, insan merkezli bir tahayyülün varlığına işaret eder. İnsan merkezli bir düşünme üzerinden gidilecek olunursa, modern demokrasiyi mercek altına almak, modern demokrasinin temel bileşeni sayılan liberalizm ile ilişkisini de incelemeyi gerektirir. Mouffe, öncelikle liberalizm ile ilgili zorunlu bir açıklama yapar:

Kapsayıcı bir doktrin anlamındaki, bir insan felsefesi anlamındaki liberalizm ile liberal toplumun kurumları ve değerleri ile ilgilenen bir doktrin anlamındaki liberalizm arasında ayırım yapılması konusunda siyasal liberallerle hemfikirim. Ayrıca, yöntem bakımından siyasal liberallerden farklılaşıyorum. Fakat liberalizmin siyasal boyutunu açıklığa kavuşturmayı da üstleniyorum. Siyasal liberalizmin, modern demokrasinin yeni bir rejim olarak ortaya çıkışına yaptığı katkıyı incelemek istiyorum (Mouffe, 2008, s. 223).

Mouffe, liberal demokrasinin çoklu bileşiminin –“liberal öge, liberal devletin (hukukun üstünlüğüne dayalı yönetim, güçler ayrılığı, bireysel haklar savunusu gibi); demokratik öge ise halk egemenliği ve çoğunluk kuralı tarafından inşa edilir” (2008, s. 224) onun kolaylıkla tüketilemeyeceğinin işareti olduğuna inanır. Bu doğrultuda ise demokrasi ve liberalizm arasındaki eklemlenmenin gerekliliğine şu sözlerle vurgu yapar:

Demokratik siyaseti, çoğulculuğa ve bireysel özgürlüğe yer veren bir yöntemi yeniden düşünmek zorunludur. Yönetenlerin ve yönetilenlerin özdeşliğine ilişkin demokratik mantık insan haklarına saygıyı tek başına garantilemez. Halktan artık sanki tekil iradeye sahip, birleşik ve homojen bir bütünlükmüş gibi söz edilemediği koşullarda, halk egemenliği mantığının tiranlığa indirgenmekten kaçınabilmesi, sadece siyasal liberalizme eklemlenmesi ile mümkündür (Mouffe, 2008, s. 182).

Bu eklemlenme, kolaylıkla ilerleyen bir süreçte gerçekleşmemiştir. Liberalizm ile demokrasi, aralarında kesin deterministik bağlar olan iki kavram değildir. Bu ikilinin yan yana anılması, tarihte uzun süren güçlü mücadelelerin sonucunda gerçekleşmiştir. Mouffe’a göre liberalizm ve demokrasi ikilisinin temel sorunu şu cümlelerde ifadesini bulur:

Artık demokrasi için savunma koşulları sağlamak değil, ama demokrasinin ilkelerini çözümlenmek, işleyişini incelemek, sınırlarını keşfetmek ve potansiyelini ortaya çıkarmaktır. Bunu yapmak için çoğulcu liberal demokrasinin özgüllüğünü, doğasını ve bazılarının iddia ettiği gibi demokrasi ve kapitalizmin eklemlenmesinden ibaret bir şey olmak yerine, münhasıran siyaset düzeyinde aranması gereken *siyasal* bir toplum biçimi olarak, yeni bir rejim (*politeia*) olarak kavramak zorundayız (Mouffe, 2008, s. 176).

Bu yeni rejimi kurabilmek için bazı kavramların açığa çıkartılması gerekmektedir. Mouffe, liberalizm ve demokrasi ikilisini tartışmaya, demokrasinin doğasını inceleyerek başlar. Bunu yaparken, “modern demokrasinin hâkim kavramlarının zayıf yönlerinin tedavisi amacıyla, sert ve keskin zekâlı bir muhalif olan” (Mouffe, 2008, s. 176) Schmitt’e, özellikle Schmitt’in parlamenter demokrasi ile ilgili teorilerine sıklıkla başvurur ve Carl Schmitt’e referans vermesinin sebebini şu sözlerle açıklar; “Schmitt’in liberal demokrasi eleştirisini iyice inceleyerek... aslında onun düşüncesine karşı durmanın, bizzat liberal demokrasinin doğasına kazılı olan önemli bir paradoksu kabul etmemize ve bu nedene müzakere çabasında daha iyi bir konumda olmamıza izin vereceğine eminim” (2001, s. 48). Mouffe’un, ısrarlı Schmitt referanslarının birden çok nedeni olduğu düşünülmelidir. Bu nedenlerden ilki, Schmitt’i Nasyonal Sosyalizmin

ideoloğu<sup>12</sup> kalıbından kurtararak, bir tür iade-i itibar çabasıdır. Schmitt'in düşüncesine önyargılı bakmaktan vazgeçebilirsek, bugünkü demokrasi için oldukça hayati tespitler ve çıkış yolları üreteceğini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü Schmitt nezdinde ele aldığı muhafazakâr düşünce, birey ısrarı ile liberalizmin ve sınıf ısrarı ile Marksizm'in tam tersine bize yeni yollar sunabilir. İkinci neden ise, dost-düşman dikotomisini demokratik işleyişe getirebileceği potansiyel tehditlerden arındırıp, mevcut demokratik işleyişe uyarlama isteğidir. Chantal Mouffe'un "*Schmitt's Vision of a multipolar World Order*" isimli makalesinde belirttiği bu uyarlama şu anlama gelir: Mouffe, Bush nezdindeki Amerikan siyasetinin Schmitt'in dost/düşman ikilemini oldukça tahrip ederek ve amacının dışında kullandığını iddia eder. Schmitt, siyasetin *differentia specifica*'sının dost/düşman ikiliği olduğunu kabul ederken, dost/düşman ikiliğinin gerçek anlamını sadece siyaset arenasında kazandığına vurgu yapar. Kendilerini şer güçlerine karşı mücadele eden Tanrı'nın iyilik savaşçıları söyleminde bulunmaz. Yine Schmitt için "insanlık" adına yapılan savaşlar siyaset çerçevesinde tanımlanamazlar, çünkü insanlık kavramı Schmitt'in liberal demokrasinin ikiyüzlülüğünü göstermek için kullandığı –kim ki, insanlıktan bahsediyorsa yalan söyler dediği- bir kavramdır. Bu tip argümanlar Schmitt'in düşüncesinin çarpıtılmasıdır ve uzun/kısa vadede, demokratik güçlere zarar vermesi mümkün olan odaklardır. Bugün küreselleşme çağında, oldukça demokrasi-karşıtı yollara çekilebilecek bu kavramın, demokrasinin zenginleştirilmesi doğrultusunda kanalize edilmesinin, çağımız için hayati bir durum olduğunun altını çizmek gerekmektedir.

Liberal demokrasiyi reddetme gerekçelerinin peşine takılmamak şartıyla, Schmitt'ten çok şey öğrenebileceğimizi düşünüyorum. Şayet yeterli bir liberal demokratik siyaset felsefesi geliştirmek istiyorsak, liberalizmin eksiklerinin farkına varmak için Schmitt'ten yardım isteyebiliriz. Schmitt'i eleştirel bir yöntemle okumak, liberalizm ile demokrasi arasındaki eklemelenmenin yaşamsal önemini ve liberal çoğulculuğu suçlayan herhangi bir girişimin içerdiği tehlikeleri anlamamıza yardımcı olur. Gerçekten de Schmitt'in ana hedefi demokrasi değil, ama çoğulculuğuna şiddetle karşı çıktığı liberalizmdir (Mouffe, 2008, s. 163).

Schmitt'in tezlerini, "yeni bir politik toplum biçimi olarak liberal demokratik özgüllüğün kurucusunu içeren çok önemli bir dinamiğin yerleştirildiği bir gerilim mevkii" (2001, s. 55) olarak tanımlayan Mouffe, bu dost-düşman gerilimini post-yapısalcı referanslarla sunduğu öteki kavramında yeniden inşa etmeye çalışır. Bunu

<sup>12</sup> Bkz. Hilal Onur İnce, (2010). Muhafazakâr İdeoloji Din-Siyaset Korumacılıktan Totalitarizme Alman Ekolü, İstanbul: Alan Yayıncılık. S. 127-185.

yapmaktaki temel amacını ise şöyle ifade eder; “Schmitt bizim için öğretici olabilecek bir hasımdır, çünkü anlayışlarımızdan yararlanabiliriz. Anlayışlarımızdan, paradoksal doğasını kabul edebileceğimiz daha iyi bir liberal demokrasi anlayışının formüle edilmesinde yararlanabiliriz” (2001, s. 68).<sup>13</sup>

Bu formülasyonu yaparken, öncelikle Schmitt için demokrasinin, parlamentonun, liberalizmin ve bizatihi liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişkinin ne anlama geldiğini netleştirmenin önemli olduğunu ortadadır. Peki, Schmitt için demokrasi ne anlama gelmektedir? Schmitt’e göre demokrasi çok efendili ve her yöne çekilebilen bir örgütlenme biçimidir. Ve bir tarafıyla hep diktatörlüğe meyleder; “demokrasi modern parlamentarizm olarak adlandırılan şey olmaksızın da var olabileceği gibi, parlamentarizm de demokrasi olmaksızın var olabilir ve diktatörlük demokrasinin zıddı olmadığı gibi, demokrasi de diktatörlüğün zıddı değildir” (Schmitt, 2010b, s. 49). Bu tanımlama ile demokrasinin Schmitt için vazgeçilmez bir noktada durmadığı ve işe yarar olup olmadığı konusunda da oldukça güçlü soru işaretleri bulunan bir kavram olduğunu anlaşılmaktadır. Nitekim Schmitt’e göre, “bugün demokrasi *demossuz*, halksız demokrasidir” (Kaya, 2010, s. 121).

O halde ikinci soruya geçebiliriz, Schmitt için “parlamento” ne anlama gelmektedir ve parlamentonun ne gibi görevleri mevcuttur?

Aslında halk, cemaatin bütün üyelerinin köyün ıhlamur ağacının altında toplanabildikleri ilk zamanlardaki gibi gerçek bir bütünlük içinde karar vermelidir. Ancak günümüzde herkesin aynı anda, aynı yerde bir araya gelmesi pratik sebeplerle mümkün değildir; herkese her ayrıntının sorulması da imkânsızdır; bu yüzden makul davranıp temsilcilerden oluşan bir komiteden medet umarız; işte parlamento tam da budur. Eğer pratik ve teknik sebeplerle, halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerekçelendirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir sezarlığı haklı çıkarabilir (Schmitt, 2010b, s. 52).

<sup>13</sup> Mouffe’un Schmitt’ten bu denli yararlanmak istemesi hem oldukça şaşırtıcı hem de bir miktar zorlama içermektedir. Mouffe’un parlamentarizm ile liberal demokrasiyi bu denli kaynaşmış ve en baştan beri ortak gösterme eğilimine, “Liberal insanlık demokrasisi, homojenliği ve heterojen olanın elimine edilmesini insanların mutlak eşitliği adına reddeder ve eşit oy hakkına dayanan her devleti demokrasi olarak ilan eder. Bütün insanların insan oldukları için eşit politik haklara sahip oldukları düşüncesi demokratik değil, liberal bir düşüncedir” (Schmitt, 2010b, s. 27) diyerek tam aksi yönden muhalefet eden bir düşünürün, biraz dikkatle bakıldığında, parlamenter demokrasinin özüne ilişkin geliştirici nüveler barındırdığını iddia etmenin oldukça sorunlu bir kuramsal dayanak olduğunun altını çizmek gerekmektedir.

Schmitt için parlamentonun sürekli bir diktatör yaratma potansiyeli olan bir kurum olduğunu iddia edebiliriz. Dolayısıyla parlamenter yönetim “ekonominin politika üzerinde tahakküm kurması, ekonominin kader olarak politikanın yerini alması, insan hakları kavramıyla tözsel eşitliğin reddi, politikanın ahlaki normlara tabii kılınması, devletin politik olan hâkimiyetini kaybedip, devlet olmaya son verir. Toplum ile devlet arasındaki ayırım kalktığında, total devlet varlığa gelir” biçiminde ele alınır (Kaya, 2010, s. 124). Parlamento, Schmitt için elzem olan “karar” yerine “müzakere”nin geçtiği, işlerliği konusunda ciddi şüpheler bulunan bir tartışma alanıdır. Diğer bir ifadeyle parlamentonun özü, “argüman ve karşı argümanın kamusal alanda görüşülmesi, kamusal müzakere, kamusal münakaşa ve hükümet etmektir ki, bu aşamada demokrasiyi hesaba katmaya henüz gerek yoktur” (Schmitt, 2010b, s. 53). Liberalizmin müzakere düşkünlüğü hakkında ise Schmitt’in görüşü şu şekilde netleşmektedir:

Schmitt için, Nötrleşme ve depolitizasyonun neticesini en fazla gösterdiği alanlar parlamentolardır. Zira parlamentolar, genişleyen ekonomik ilişkiler ve gelişen teknoloji sayesinde, halkın siyasal birliğini koruma ödevinden ayrılarak, farklılaşmış çıkarların temsilinin ve savunusunun aracı haline gelmişlerdir. Böylece varoluş nedeni olan siyasal birliği koruma gayesinin aksine, onu baltalayan bir niteliğe bürünmüşlerdir. Schmitt’in parlamentarizme getirdiği diğer bir eleştiri de, bu araçsal niteliğin uzantısı olarak parlamento nosyonunun, demokrasi nosyonunu ortadan kaldırması, onu içi dışı etmesidir (Oğuz, 2010, s. 67).

Parlamentarizmi, fasit bir daireye sıkışmış bir bürokratik prosedür dizgesine indirgeyen Schmitt’e göre, esas olan oy birliğidir. Oy birliği ya vardır, ya da yoktur. Uzun müzakereler ve ikna turları ile varılan yapay oy birliği halkı temsil edemez. Bunun yanı sıra, homojenliği ısrarla vurgulayan ve bu homojenlik ısrarını totaliter yaklaşımının temelinde yerleştiren Schmitt, parlamentarizmin çoğulculuk saplantısını anlamakta güçlük çeker. Parlamentarizmin işlemeziğine en büyük örnek;

Nisbi temsil ve liste sisteminin seçmenle milletvekili arasındaki bağı koparması, hizipçiliğin vazgeçilmez bir araç haline gelmesi ve temsil prensibi olarak adlandırılan prensibin (Weimar Anayasası’nın 21. Maddesi: ‘Milletvekilleri bütün halkın temsilcisidirler., yalnızca kendi vicdanlarına karşı sorumludurlar ve hiçbir direktifle bağlı değildirler’) anlamsızlaşması; dahası gerçek faaliyetin, genel kurulun kamuya açık görüşmelerinde değil, aksine komitelerde –üstelik mutlaka parlamenter komitelerde de değil- gerçekleşmesi ve önemli kararların hizip liderlerinin ve hatta parlamento dışı komitelerinin gizli toplantılarında alınması sureti ile her türlü sorumluluğun devredilip ortadan kaldırılmasıyla bütün parlamenter sistemin, partilerin ve ekonomik çıkar sahiplerinin hakimiyetini gizleyen kötü bir vitrin haline gelmesidir (Schmitt, 2010b, s. 11).

Mouffe, bu açıklamayı reddetmez, parlamentarizmin bu minvalde temel handikapları olduğunun farkındadır, “yönetimleri seçme ve yetkilendirme mekanizması haline gelen demokrasi, seçkinler arasındaki bir yarışa indirgendi. Yurttaşlara gelince, onlara siyasal piyasanın tüketicileri muamelesi yapıldı. Bundan dolayı da, bugün Batı toplumlarının çoğunda, demokratik süreçteki düşük katılım düzeylerine şaşırılmamak gerekir” (Mouffe, 2008, s. 180) diyerek bu durumu belirtir. Fakat Schmitt’in aksine, bunu kabullenmek yerine bu durumdan bir çıkış yolu olduğuna inanır. Ve bu çıkış yolunu Schmitt’in teorisini esaslı bir analizden geçirerek bulmaya çalışır. Homojenite-totaliterlik ile bürokrasi-işlevsizlik seçeneklerinin arasına sıkıştırılmış olmayı kabul etmez. Karşı argümanlarını sunmaya homojenite tanımını ele alarak başlar. Mouffe’un önerdiği şey, “liberal demokratik rejimin siyasal ilkelerine bağlılığın aynı zamanda demokratik eşitlik için gereken homojenitenin temeli olarak düşünülmesidir” (2008, s. 193). Bu öneri karşısında, atılması gereken ilk adım, Schmitt’in liberalizm tanımına ve bizatihi liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişki hakkındaki tespitlerine bakmaktır. “Schmitt için politik olanın negeasyonu/reddi, bireyin hakları karşısında iktidar otoritesinin sınırlarını vurgulayan ve ne pahasına olursa olsun uzlaşma ve barış arayışını en yüksek politik değerler olarak gören liberalizmde zirvesine ulaşır” (Kaya, 2010, s. 326). Schmitt’in liberalizm tanımına bakıldığında, bu tanıma karşılıyan en uygun sıfatın bir tür ekonomik regülatörlük olduğu iddia edilebilir. Schmitt’e göre liberalizm, “çıkarların sosyal armonisi ve refahın maksimizasyonunun genelde yalnızca bireyler arasındaki serbest ticari rekabet, sözleşme ve ticaret yapma özgürlüğü ve hür teşebbüs ilkelerinden kendiliğinden doğacağı yolundaki ekonomik çıkarsamayı tartışmak adet edinilmiştir” (2010b, s. 56). Görüldüğü gibi, Schmitt liberalizmi “siyasal” a ucundan da olsa ilişkilendirme gibi bir yola kesinlikle sapmaz. Bünyamin Bezci de, Schmitt’in demokrasi anlayışının liberal olmayan bir demokrasi olduğunu belirtir. “Demokrasi, halkın türdeşliğinden politik birliğe giden yolun liberal ilkelerle değil, temsil kavramı çerçevesinde kurulmasıyla bağdaşabilir. Yöneten ve yönetilenlerin özdeşliği olarak demokrasi, aynı zamanda nifak ehli olanları da politik olarak etkisiz kılmayı gerektirir” (2006, s. 125). Bu durum da, Schmitt ile özdeşleşen “siyasal olgusu, ancak dost-düşman ayrımına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir” (Schmitt, 2006, s. 55) mottosunun bir kere daha ilan edilmesidir. Mouffe, dost-düşman dikotomisini reddetmez, onu yeni bir bakış açısıyla kullanmaya ve agonistik siyasetin bir bileşeni haline getirmeye çalışır.

Schmitt düşünüşündeki, otoriter eğilimleri reddetmez; “Parlamentar demokrasi eleştirisinde, Schmitt’in ilkesel olarak karşı çıktığı şeyin demokrasi olmadığı açıktır. Yönetenler ve yönetilenler arasında ve ayrıca hukuk ve halk iradesi arasındaki özdeşlik mantığı olarak tanımlanan demokrasi, Schmitt’in görüşüne göre otoriter bir yönetim biçimiyle tümüyle uyumludur” (Mouffe, 2008, s. 180). Bu eğilimleri modifiye etmeye çalışır. Bu noktada Mouffe, Schmitt’ten birçok kişiye ilk bakışta çok çirkin geleceğini söylediği bir alıntı yapar; “Bolşevizm ile Faşizm, her diktatörlük gibi anti-liberaldir, ancak zorunlu olarak anti-demokratik değildir” (Schmitt, 2010b, s. 34). Bu içi-geçmişlik parlamentarizmin doğasında vardır. Schmitt’e göre modern kitle demokrasisi, “demokrasi olmak sıfatıyla, yöneten-yönetilen özdeşliğini gerçekleştirmeye çalışır ve bu yolda uğraş verirken parlamentoya artık anlaşılması mümkün olmayan ve modası geçmiş bir kurum gözüyle bakar” (2010b, s. 33). Fakat bu modası geçmiş kurum, bugün sistemin ayakta durabilmesi için temel sacayaklarından biridir. Temsil edilmeksizin temsil ve müzakere olmadan müzakere bugün, sistemin kitleleri uyuşturmak için kullandığı görünmez el’dir. Bu hiçbir şey yapmama hali, temelde parlamentarizmin önemine işaret eder. “Modern kitle demokrasisinin gelişimi kamusal tartışmayı boş bir formaliteye dönüştürdüğü için, bugün parlamentarizm bu kadar kritik bir konumda bulunmaktadır” (Schmitt, 2010b, s. 21). Kamusal tartışma, karar alanından dışlandığından, sonu gelmez bir müzakerenin tekrarı gibi görünür. Bu görüş, demokratik proje açısından negatif sonuçlar doğurur. Zira bu arada demokratik kamusal alanın zayıflamasına yol açılması söz konusudur.<sup>14</sup> Bu da ahlaki ve ötekileştirici bir söylemin hâkimiyetini güçlendirerek, demokratik projenin geleceği için önemli bir tehdit unsuru oluşturur.

Diğer taraftan kaçırılmaması gereken nokta, “Schmitt’in gördüğü gibi, liberal yönetim biçiminin kalbinde, liberalizmin demokrasiyi inkârı ve demokrasinin de liberalizmi inkârı anlamına gelen bir çelişki söz konusudur. Bu çelişki, modern kitle demokrasisinde karşılaştığımız parlamentar sistem krizinde açıkça görülebilir” (Mouffe, 2008, s. 177). Bu iddia, parlamentar demokrasinin krizini hem neden hem de sonuç mekanizmalarında yeniden üretir.

Kitle demokrasisinin gelişimi ve modern iletişim araçlarının kamuoyu oluşturma, propaganda ve mobilizasyon becerileri, klasik liberalizmin *müzakere*, *kamusallık*

<sup>14</sup> Bkz. Chantal Mouffe (2002). Which Public Sphere for a Democratic Society?. Theoria.

ve *basın özgürlüğü* ilkelerinin hayata geçirileceği kültürel konteksi ortadan kaldırmıştır. Çağdaş parlamentarizm, “rasyonel açıdan doğru olanın ne olduğunun keşfiyle değil, şahsi çıkarların hesaplanmasıyla ilgilidir”. Dolayısıyla, parlamentoda partiler birbiriyle müzakere eden ve tek gayesi rasyonel, ortak iyinin hayata geçirilmesi olan fikir grupları olarak değil, çıkar odakları olarak var olurlar. Temel hedef iktidarı ele geçirmek olduğu için, tüm hesaplar bu hedef üzerinden yapılır. İktidar hedefi, partileri kitlelerin oyunu kazanma yarışına sokar. Bu yarışta, propaganda aygıtını kitlelerin çıkar ve duygularına en çabuk yolda tesir edecek şekilde kullanan galip gelir (Kaya, 2010, s. 118-119).

Mouffe, parlamentarizmin krizini görmezden gelmez ve parlamentarizmi oyun dışı bırakmadan, parlamentarizm ile yürütülebilecek başka bir yol olduğunu göstermeye çalışır:

Modern demokraside Schmitt’in eleştirisinin tam tersine, parlamento ve partilere yaşamsal bir rol vermek, hiçbir anlamda bu kurumların şu anki işleyişlerini savunmak anlamına gelmez. Kuşku yok ki, bu kurumlar, arzu edilmekten çok uzaktır ve Schmitt tarafından açığa çıkarılan kusurların çoğu, şimdi çok daha keskinleşmiş bulunmaktadır. Siyasal ve ekonomik boyutun kapsandığı bütünlüklü bir koşullar yelpazesini gerektiren sağlıklı bir demokratik sistemin, büyük tüzel kişiliklerin hâkimiyeti altında bulunan toplumlarımızın varlığı, giderek zorlaşmaktadır. Buna rağmen aslında karşı çıkılması gereken şey, Schmitt’in yaptığı gibi çoğulcu demokrasinin kendisi değil, ama çoğulcu demokrasinin sınırlarıdır. Bu sınırlara bir çare bulmanın mümkün olması gerekir (Mouffe, 2008, s. 195).

Ve tüm bunları gözler önüne serdikten sonra, Mouffe, kendisinin modern liberal demokrasiyi nasıl tasavvur ettiğine dikkat edilmesi gerektiğini vurgular. Temel vurgu, çoğulculuk kavramı üzerinden belirginleşir;

İlk olarak, demokratik kapitalizmden ayırt edilmesi gereken liberal demokrasiyi, ekonomik bir sistemle eklemlenme ihtimali bir kenara bırakılarak sadece politik olan düzeyinde tanımlanan politik bir toplum biçimi ve klasik politika felsefesi açısından bir *rejim* olarak anlamının önemli olduğunu düşünüyorum. Liberal demokrasi –anayasal demokrasi, temsili demokrasi, parlamenter demokrasi modern demokrasi gibi çeşitli adlarda- kimilerinin anladığı gibi demokratik modelin daha geniş bir bağlama uygulanması değildir; bir *rejim* olarak anlaşıldığında toplumsal ilişkilerin simgesel düzenleyişi ile ilgilidir ve salt bir ‘hükümet biçimi’nden daha fazla bir şeydir. İnsanların iki farklı gelenek arasında eklemlenmelerinin sonucunda bir arada var olmalarının politik olarak organize edilmesinin özgül bir biçimidir. Bir tarafta politik liberalizm (hukuk düzeni, güçler ayrılığı ve bireysel haklar) ve diğer tarafta demokratik halk egemenliği geleneği. Diğer bir deyişle, antik ve modern demokrasi arasındaki fark büyüklük değil, doğa farkıdır. Can alıcı fark, modern liberal demokrasinin kurucusu olan çoğulculuğun kabul edilmesinde yatar (Mouffe, 2001, s.30).

Mouffe’un bu doğrultuda işaret ettiği görev, siyasal liberalizmi kurtarmaktır. Bu kurtarma işlemi ise demokrasinin güzide mekânı olan parlamentodur. Siyasal



liberalizmi ve çoğulculuğu, rasyonalist olmayan bir bakış açısıyla savunabilmek için parlamentoyu doğrulara ulaşılan yer olarak değil, ama tartışma ve ikna yoluyla akla uygun bir çözüm üzerinde anlaşma olanağı çerçevesinde düşünmek zorunluluğunu vurgulayan Mouffe, liberalizm ve demokrasi ilişkisini tartışırken öne çıkarttığı temel tezlerinden biri, “bireysel özgürlük ve kişisel özerkliğin liberal ideallerdeki potansiyelini tam olarak geliştirmek amacıyla, siyasal liberalizmi ekonomik liberalizm çağrışımlarından kurtarma ihtiyacıdır” (2008, s. 21). Böylece bir muhasebe alanına dönüştürülüp, tutku’dan arındırılan siyaseti, bu tutkuları çağırarak agonistik siyaset bağlamında durması gereken noktaya çekmeye çalışır.

Modern demokrasi hakkında paradoksal bir şeylerin olduğu doğrudur ve Schmitt’in kendisi gerçek önemi anlama konusunda başarısız olsa da, bize paradoksu görme konusunda yardımcı olur. Schmitt’e göre demokrasi, bir özdeşlik ve denklik mantığı iken çoğulcu demokrasi uzlaştırılmaz ilkelerin çelişkili bir bileşimidir; demokrasinin tam olarak gerçekleşmesi bütüncül bir özdeşleşme sistemine engel oluşturan çoğulculuk mantığı tarafından olanaksız hale getirilmiştir. Nitekim bütünleştirmeye yönelik her girişimi yıkmaya çalışan çoğulcu kurumsallaşma ve her kimliği pozitif biçimde yorumlama eğilimindeki liberal farklılık mantığının, demokratik denklik mantığıyla ilişkilendirilmesinin, liberalizm ve demokrasinin eklenmesiyle meydana geldiği inkâr edilemez. Bu nedenle bu iki mantık nihayetinde uyumsuzdurlar, ancak bu uyumsuzluk hiçbir biçimde Schmitt’in açıkladığı gibi liberal demokrasinin yaşanamaz bir yönetim biçimi olduğu anlamına gelmez (Mouffe, 2008, s. 198).

Mouffe’un bu çağrısı, tezin “siyasal liberalizmi kurtarmak” ve “yeni bir çoğulculuk anlayışı” başlıklı ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı olarak incelenmektedir. Ancak bu değerlendirmeye başlamadan önce aşağıdaki bölümde üzerinde durulduğu gibi, yazarın öncelikle çoğulculuk anlayışının ele alınması doğru olacaktır.

## 2.2. Yeni Bir Çoğulculuk Anlayışı

Mouffe çoğulculuk’u şöyle tarif eder;

Hiçbir sınırı bulunmayan –tüm farklılıklara değer biçilmesi olarak anlaşılan- çoğulculuktan ve heterojenlikle, kıyaslanamazlığa vurgu yapan aşırı çoğulculuk tipinden ayırt edilmesi gereklidir. Aslında daha demokratik olduğunu iddia eden böyle bir perspektifin, hem belirli farklılıkların nasıl olup da tabiiyet ilişkileri olarak kurulduğunu hem de bu ilişkiye radikal demokratik bir politika aracılığıyla karşı durulması gerektiğini fark etmemize engel olduğunu düşünüyorum. Böyle bir çoğulculuğun ıskaladığı *politik olan*’ın boyutudur. Bize iktidar ilişkileri ile silinen

antagonizmaların ardından antagonizmasız bir çoğulculuğun tipik sol kanat liberal yansıması kalır (Mouffe, 2001, s. 32).

Ve devamında: “Çoğulculuk fikrinin modern demokrasi için merkeziliğini vurguladığımda, modern demokrasinin liberal geleneğe borcunu da kabul etmiş oluyorum” (2008, s. 21) diyen Mouffe, eski ve yeni demokrasi gelenekleri arasındaki farkın büyüklük değil, doğa olduğuna vurgu yapar. Bu değişimin ana sebebi ise, çoğulculuğun kabulüdür. Bu noktada Mouffe, “çoğulculuğun, modern demokrasinin tanımlayıcı özelliği olarak kabul edilmesi halinde, çoğulcu demokratik bir politikanın kapsam ve doğasına yaklaşımın en iyi yolunun ne olduğunu sormaya başlamanın” (2001, s. 31) zamanın geldiği belirtir. Yazarın sözünü ettiği liberal gelenek, bir “hükümet etme şekli”nden daha geniş bir ifade olup, siyaset felsefesi ile okunması gereken bir *rejim* anlamına gelir. Toplumu oluşturan geniş bir politik form olarak liberalizm, siyasal liberalizmi ve demokratik geleneği içinde barındırır.

Mouffe’a göre, liberal teoriye tarafsızlık imajını veren nesnellik ve özcülük sorgulanmadan bu soruları sormak imkânsızdır. Bu da, çoğulculuk fikrinin iktidar ve antagonizmalarla ilişkisini temel sorunsal haline getirmektir.<sup>15</sup> Bu sorunsallaştırma aşamasında tüm toplumsal kabullerin iktidar merkezli olduğunu ileri süren bir teoriye sahip olan Mouffe ve Laclau, ilk bölümde daha detaylı olarak bahsedilen Derrida’nın ‘kurucu dışsal’ kavramını tekrar gündeme getirirler. Bunu yapmalarındaki temel amaç şudur; “herhangi bir toplumsal nesnelliğin eninde sonunda politik olduğu ve (...) toplumsal nesnelliğin kuruluşunu yöneten dışlama fiillerinin izlerinin gösterilmesi gerekliliğidir” (Mouffe, 2001, s. 33).

‘Kurucu dışsal’ güçler nosyonu ise aynı zamanda bizi çoğulculuğun çatışma ve antagonizmanın sürekliliğini ima ettiği fikrinin kabulüne zorlar. Bir uyum aracılığıyla kurulan iyinin tam gerçekleşmesinin ampirik engeller nedeniyle imkansızlaşması aynı zamanda rasyonel evrensel özümüzle asla çakışamayacağımızı ya da bir kargaşa olarak çatışma ve bölünmenin tümünden ortadan kaldırılamayacağını anlaşılmaya yardımcı olur (Mouffe, 2001, s. 45).

Dışlama pratiklerinin iktidarın bizatihi temel aksiyomları olduğu kabulü, bizi nesnenin var oluşunu tümüyle ‘saf’ ya da ‘nesnel’ olduğu anlayışından giderek uzaklaştırır. Bu noktada olumsal bir tanımlama ile kimlikler, iktidar mekanizmalarına içsel olgular olarak kavramsallaştırılırlar. İçkin bir tanıma sahip bir kuruluş ilişkisi, iktidarı bertaraf

<sup>15</sup> Bkz. Chantal Mouffe (1994). Democracy and Pluralism: A Critique Of The Rasyonalist Approach. Cardozo Law Review. (16), 1533-1545.

ederek antagonizmasız bir düzene değil, radikal demokratik çözüme uygun iktidar biçimleri arama arayışına kılavuzluk eder. Bizatihi bu düşünce, yani kendimizi iktidardan tamamen soyutlayabileceğimiz fikrini reddetmek, iktidar ilişkilerinin varlığını ve onları dönüştürme gereğini kabul etme anlayışının benimsenmesi, radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin özüdür. Bugün mevcut demokrasinin krizinin temel odak noktası, işte bu “çoğulculuk” tanımlaması üzerinden şekillenir.

Demokratik politika, iktidar ve dışlanmanın izlerini kazımak yerine, her ikisinin de hem ihtilaf alanına girebilmeleri ve ön plana çıkarılmalarını, hem de görünür kılınmalarını talep eder. Demokratik bir yönetim biçimindeki çatışmalar ve karşılaşmalar, bir kusur işareti olmak şöyle dursun, demokrasinin canlılığına ve çoğulculuğu barındırdığına işaret eder (Mouffe, 2001, s. 46).

Mouffe’un savunduğu plüralizm, katı bir plüralizm değildir. Katı plüralistlerin sınır tanımayan heterojenlik anlayışları, kendi teorisi ile uyuşmaz. Mouffe’un kavramsallaştırması, farklılıkları demokrasi projesi için bir zenginlik olarak görürken, bununla yetinmez, aynı zamanda bu farklılıkların demokratik yollar ile kanalize edilerek, antagonistik bir hale gelmelerini şart koşar.<sup>16</sup> Katı plüralistlerin kolektif kimlikleri tamamen reddine karşı, Mouffe, kolektif kimliklerin varlığının toplumun ve dolayısıyla siyasalın kuruluşu için gerekli olduklarını belirtir, fakat bu toplumsal kimliklerin yerlerini tikelliklere ve söylemsel eklemlenmelere bıraktığını da vurgular.

Yazarın çoğulculuk ile ilgili tezleri bu çalışmada iki bölümde incelenmektedir. İlk bölümde, John Rawls’un politik liberalizmini, ikinci bölümde ise tekrar Carl Schmitt’e başvurarak çoğulculuğun sınırları ele alınmaktadır. Bu iki isme önem atfedilmesindeki temel amaç, “meselenin adil bir politik düzeni içeren unsurlar sorusuna ilişkin meşru cevapların *çoğulluğu*’nun tasavvur edilmesini gerektirmesidir” (2001, s. 72). Bununla beraber bu tasavvur, toplumu sadece gözlemleyip, analiz ederek değil, çoğulculuğun tanımlanmasının bizatihi toplumsal ilişkilerin düzenlenişinde önemli bir karşılığı olduğu kabulü ile temellenir. Bu da çoğulculuk kavramının, demokratik siyasetin bugün karşı karşıya olduğu güçlüklerle yüzleşebilmesi için gerekli olan teorik çerçevenin çizilebilmesinde antagonizma kavramının kabullenilmesi gerektiğini ortaya çıkartır niteliktedir. Böylelikle, iktidar ve dışlama pratiklerini göz ardı etmeye çalışmak yerine,

<sup>16</sup> Bkz. Chantal Mouffe. (1999). Deliberate Democracy or Agonistic Pluralism, Social Research, Vol. 66(3).

aksine onları öne çıkarmayı, mücadele alanına girmelerini sağlayacak biçimde görünür kılmayı gerektiren agonistik siyasetin kuruluş zemini oluşturulabilir.

Mouffe, Rawls'un "politik liberalizm" teorisini incelemeye başlamadan önce, "devletin tarafsızlığı" mitini ele alır. Bunun nedeni ise "tarafsızlık konusundaki tartışmanın, gerçekte çoğulculuğun doğasının liberal demokraside oturtulduğu yeri sorguladığını ileri sürmesidir" (2008, s. 203). Devletin tarafsızlığı mitinin sır perdesini aralayabilirsek bu bize, hem çoğulculuğu hem de siyasal liberalizmi daha iyi kavrama olanağı yaratabilir. İşte Mouffe'un bunu yaparken temel kaygısı, tahmin edilebileceği gibi "modern koşullarda birbiriyle çatışan iyi yaşam kavramları çokluğunu barındıran toplumsal birlik ihtimalidir" (2008, s. 205). Bu noktada, devletin tarafsızlığı ile ilgili tartışmaların genel çerçevesini çizmek ve daha sonra Rawls'un çoğulculuk teorisi ile ilgili tartışmaları derinleştirmek zorunludur.<sup>17</sup>

Siyasal liberallerin düşüncesi, Lockçu bir düşünme biçimidir: düşünceleri, çoğulculuğun değerinin onaylanmasından çok, çoğulculuğa hangi nedenlerle müdahale edilmemesi gerektiğine dayalıdır. Örneğin, Rawls'ı alalım. Rawls, modern durumu, '(i) çoğulculuk olgusu ve (ii) çoğulculuğun sürekliliği olgusu kadar (iii) bu çoğulculuğun üstesinden sadece devlet iktidarının (hiçbir grubun devlet kontrolüne sahip olmadığını ön varsayım olarak kabul eden) baskıcı kullanımı ile gelinebileceği' olgusuyla inşa edilmiş bir durum olarak tanımlar. Bu durumda tarafsızlık, özsel görüşlere müdahale yokluğu olarak tanımlanır ve çoğulculuk da değişik yaşam biçimlerine karşı, bu yaşam biçimlerinin içsel değerlerinden bağımsız olarak hoşgörü ile özdeşleştirilir (Mouffe, 2008, s. 204).

İktidar mekanizmalarını ifşa etmektense mütemadiyen bir itidal ve sükûnet çağrısı yapan hoşgörü kavramı, asla ahlaki atıflarından kurtulmaya çalışan "iyi" anlayışı için bir zemin oluşturamaz. Mevcut sınırlar içerisinde, en iyi yaşam nasıl olmalıdır sorusuna verilen liberal cevaplar, bu nedenle oldukça yetersiz kalmaya mahkûmdurlar. Bu doğrultuda, siyasal liberalizm savunucularının görüşlerine göre iyi yaşama atıfta bulunan geleneksel liberalizm kavramları, söz konusu uyumun sağlanması için yetersizdirler. Çünkü bu kavramların kendileri açıkça sorunun bir parçası haline gelmişlerdir. Buna bir çözüm olarak liberaller, "bir iyi teorisine dayanılması gerektiğini kabul edip, teorilerinin *minimal* bir teori olduğunu iddia ederler. Bu teori, farklı ve

<sup>17</sup> Bkz. Chantal Mouffe (2009), *The Limits of John Rawls' Pluralism*, *Theoria*, s. 1-13; Chantal Mouffe (2012), *Justice and Liberal Strategy: Towards A Radical Democratic Reading of Rawls*. *Social Theory and Practice*, 38(1).

çelişen iyi yaşam ideallerine sahip insanlar tarafından kabul edilebilecek ilkelerle sınırlanan ortak ahlakıdır” (Mouffe, 2008, s. 206).

Mouffe, siyasal liberalizmin ‘ortak ahlak’ denemesini, bu görüşe yönelttiği temel eleştirilerini merkeze alarak vurgular;

Siyasal liberalizmin başarısı, ahlak ile tarafsızlığı uzlaştıran bir tartışma biçimine dair koşulların kurumsallaştırılma olasılığına dayanır. Siyasal liberalizmin, rasyonalizm temeline dayanan tarafsızlık olarak, toplumsal birlik ilkesi arayışının başarılı olamayacağını... Böyle bir projeye dair formülasyonun, siyaset boyutunun boşaltılmasına ve siyasetten bağışık olan iyi düzenlenmiş bir toplum kavrayışına nasıl bağlandığını göstermek istiyorum (Mouffe, 2008, s. 208).

Bu tespitin, Rawls’ın teorisi ile ilgili tartışmaların anlaşılmasında önemli bir anahtar görevi göreceği tartışma götürmez. Nitekim Rawls’un çözümü de kaçınma yöntemi ile belirginleşen bir konsensüs kavramı etrafında şekillenir. Mouffe, Rawls ile ilgili şöyle demektedir: “...çoğulculuk ve hakların savunulmasıyla, toplumsal ve siyasal kurumların temel erdemi olarak adaletin önceliğini içeren belirli politik çağrışımlara özgü ilkeleri kabul etmek koşuluyla Rawls’a bütünüyle katılabiliriz” (2008, s. 100). Rawls’a hakkını teslim ettikten sonra eleştirilerine başlayan Mouffe’un, John Rawls’ı ve onun politik liberalizm’ini seçmesinin bir nedeni, Rawls’u “nasıl olmamalı”nın örneği olarak sunmasında aranmalıdır.

İleri sürdüğüm gibi, Rawls’ta tam bir siyaset dili eksiktir ve *politeia* anlamındaki özel rejim nosyonu dışlanmıştır. İkinci olarak, onun liberal bireyci bir özne kavramına dayanması, öznenin, toplumsal bir failin katıldığı dil oyunları çokluğu aracılığıyla söylemsel olarak kurulmuş olduğunu düşünmekten alıkoyar. Rawls’ta bir köken olarak kalan özne, içine kazındığı toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak var olur (Mouffe, 2008, s. 88).

Görüşlerini ifade ederken Rawls’a referans vermesinin diğer bir nedeni, onun birbirinden farklı “iyi” tanımlarına sahip olan insanlar arasında uyum içerisinde bir arada yaşamanın nasıl kurulacağına ilişkin klasik liberal soruya diğerleri ile kıyaslandığında görece yeni bir cevap vermeyi denemiş olmasıdır. Mouffe’a göre liberaller, “bu sorunun çözümünü bir *modus vivendi*’nin [geçici antlaşma] ya da Schumpeter’i izlersek farklı görüşler arasındaki çatışmayı düzenleyen bir *modus procedendi*’nin [davranış tarzı] tesis edilmesinde görüyorlar” (2001, s. 35). Oysa Rawls’u diğerlerinden ayıran temel soru, bir parça da olsa, bakışını derinleştirmeye gayret ederek, konunun özüyle ilgili temel bir soruyu soruyor olmasıdır: “Makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerle derinlemesine bölünmüş özgür ve eşit yurttaşlardan oluşan

istikrarlı ve adil bir toplumun zaman içerisinde kurulabilmesi nasıl mümkün olabilir?” (Rawls, 1993, s. 43). Mouffe, Rawls’un bahsettiği bu “makul” topluma itirazlarını çoğulculuk perspektifi üzerinden sunar.

Mouffe, Rawls’un çıkış noktası olan iki temel sezgisel fikirden bahseder: “...toplumun adil bir toplumsal işbirliği sistemi olduğu ve yurttaşların adalet anlayışı kapasitesi ve iyi kavramı kapasitesini içeren ikili ahlaki iktidar sayesinde özgür ve eşit olmaları” (2008, s. 79). Rawls’un bu fikirlerine dayanarak meselenin Rawls’a göre bir “politik adalet” sorunu olduğunu iddia eder. Öyle ki Mouffe’a göre Rawls’un büyük yeteneği, “artık bir tek özsel ortak iyiyi içermeyen ve çoğulculuğun merkezinde yer alan modern demokratik toplumlardaki politik adalet kavramının, özel olarak dini, ahlaki ya da felsefi iyi yaşam kavramından türetilmeyeceğine” yaptığı vurgudur (2008, s. 88). Rawls, adil koşulların inşasına vurgu yapmaktadır. İyi niyetli bir girişim olarak kabul edilmesine rağmen bu adil koşulların kuruluş süreci, Rawls’un iddia ettiğinin aksine “akla yatkınlık” çerçevesinde incelenemez. Politik adalet kuramı ile Rawls, “özgür, eşit ama aynı zamanda derin doktriner bir çatışmayla bölündüğü tasavvur edilen yurttaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin adil koşullarının oluşturulmasını gerektirir” (2001, s. 36) sonucuna varır. Bu sonuç ise, “makul çoğulculuk” tanımının bir türevidir. Rawls’a göre makul kişi, “anayasal rejimde özgür ve eşit yurttaşlar olmalarına yetecek düzeydeki iki ahlaki gücün farkına varan ve böylece adil işbirliği koşullarına da uyararak toplumun üyeleriyle tam ve kalıcı işbirliği yapma arzusunda olan kişilerdir” (1993, s. 55). Bu makul olan ve makul olmayan kişi anlayışı, bizi doğrudan rasyonel ve mantıklı tek çözümün ahlaki olarak dayatıldığı ve bir arada yaşamının tek imkânı olarak liberalizm’in sunulduğu bir dünya tahayyülüne götürür.

Rawls, faydacılığın tersine, kişiyi, esasen kendi iyiliğini araştıran, saf, rasyonel bir birey olarak kavramaz. Tersine, sadece –birinin kendi çıkarı söz konusu olduğunda araçsal eylem olarak anlaşılan- ‘rasyonel’ eyleme karşı değil, aynı zamanda toplumsal işbirliğinin örgütlenişinde yer alan ahlaki düşünceleri ve adalet anlayışını ifade eden ‘makul’ olarak adlandırılana karşı da duyarlı olan ahlaki bir varlık olarak kavrar (Mouffe, 2008, s. 48).

Mouffe’un eleştirdiği temel husus, toplumun kamplara ayrılarak, “kararlaştırılmazlık” boyutunun tamamen gözden çıkarılmasıdır. Hâlbuki bu unsur, kimliklerin kuruluşundaki iktidar ve eklemleme pratiklerini deşifre ederek, siyasal iklimin sürekli devinim içerisinde olmasının temel şartıydı.

‘Siyasal liberalizm’in bertaraf etme acısı çektiği şey kesinlikle bu kararlaştırılmazlık ve zorlama boyutudur. Siyasal liberalizm, antagonizmanın, şiddetin, iktidarın ve baskının gözden kaybolduğu, tek biçimli, iyi düzenlenmiş bir toplum resmi sunar. Ama aslında bu gözden kayboluş, sadece antagonizmanın, şiddetin, iktidarın ve baskının zeki bir strateji sayesinde görünmez kılınması dolayısıyladır (Mouffe, 2008, s. 211).

Rawls’ın tanımlamasıyla siyaset, “çıkar siyasetine, yani rekabet halindeki alternatif söylemlerin gerçekleştirdiği olası eklemlenmeyi önceleyen ve bu eklemlenmelerden bağımsız tanımlandığı için farklılaşan çıkarların izlenmesine indirgenmiştir” (2008, s. 78). Kendi çıkarlarının peşinde koşan, politik-hayvanlığını mümkünse piyasa dışında bir yerde bırakmış olan birey prototipi, siyaseten uğraşamayacak olan –aslında bizatihi politik- olan sorunlarını sessiz sedasız “özel alan”da çözmeye programlanmış bir homo-economicus’tur. Haliyle bu homo-economicus’un siyaset anlayışı da kendi doğasına benzer bir şekilde araçsal ve faydaya yöneliktir. Siyaset artık “tüm normatif düşüncelerin giderek özel ahlak alanına, ‘değerler’ sahasına indirgenmesiyle etik bileşenlerinden arındırılmıştır. Münhasıran önceden tanımlanmış çıkarlar arasındaki konsensüsle ilgili araçsal bir siyaset kavramı hâkim durumdadır” (Mouffe, 2008, s. 100). Hem önceden kolaylıkla tahmin edilebilir hem de ziyadesiyle makul kişilerin yaptığı bu anlayışta ise siyaset rasyonel çözüme odaklı yarışan çıkarlar arasındaki sıradan bir bürokrasi etkinliğine indirgenmiş olmaktadır. Siyasete böylesi bir yaklaşım sonucunda, makul yurttaşların rasyonel, akil, özgür, eşit gibi payelerle yüceltildiği bir kamusal alan ve bu kamusal alanı oluşturan yurttaşların kendi tatminkâr işbirlikleri karşılığında sundukları koşulsuz kabul ve mutluluk hali beklentisi oluşmaktadır. Çizilen bu resme baktığımızda, Rawls’un esas amacının evrenselliğe hitap eden bir adalet anlayışı oluşturmak olmadığını, tam aksine Rawls’un kendi ifadesiyle “modern demokratik toplum koşulları çerçevesinde yer alan toplumsal kurumların biçimine dair temel çekişmeyi uyandırmak” (1980, s. 518) olduğunu kolaylıkla görmek mümkün olmaktadır. Mouffe bu tanımın, liberalizmin temellerinin makul kişiler tarafından kabul edildiğini ileri sürmenin dolaylı bir biçimi olarak anlar. Dolayısıyla, makul olan ile makul olmayan arasında kesin bir çizgi vardır. Makullüğün ölçütünün teorisini yapan Rawls, bize tam da bu noktada bir kavramsallaştırma sunar. Rawls bizi, “iyiye ilişkin karşıt anlayışların salt ampirik kabulünü içeren ‘basit çoğulculuk’ ile liberallerin karşısında duran gerçek sorun arasında bir ayrım: henüz birbirine zıt olsa bile makul doktrinler çoğulu arasında ayrım yapmaya davet eder” (Mouffe, 2001, s. 36).

Bu ayırım yapma çağrısının mesajı şudur: kesin çizgi ve ayrıştırma içerisinde liberal ilkelere uyulduğu, ya da ‘özel alan’a havale edildiği sürece tüm farklılıklar tolere edilebilir. Aksi halde, bu ilkelere uymayan, ya da kendini kamusal alanda görünür kılmaya çalışan farklılıklar kesin olarak dışarıda bırakılır, diğer bir ifadeyle ötekileştirilir. İyi kavramı hakkında beki de “uzlaşmaz” görüşlere sahip olan makul yurttaşlar ise karşılıklı feragatlerle mümkün merteye adil bir adalet kavramı oluşturmuşlardır. Bu çerçevede yurttaşlar özel hayatlarındaki farklı düşüncelerini kamusal alana asla yansıtmazlar.

Siyasal liberaller, elbette savundukları çoğulculuğun bütüncül olamayacağını ve bazı görüşleri dışlamak zorunda kalacağını pekâlâ farkındadırlar. Buna rağmen muhtemel konsensüslerin sınırını kuran ‘pratik aklın özgür kullanımının’ ürünü olarak açıkladıkları dışlamaları haklı çıkarırlar. Onlara göre, ‘basit’ ve ‘makul çoğulculuk’ arasında ayırım yapmak gerekir. Bir bakış açısının dışlanması, aklın kullanımının öyle gerektirmesi nedeniyledir (Mouffe, 2008, s. 211).

Mouffe’un bu ayırımı sorunlu bulduğu nokta, Rawls’ın söz konusu ayırımı yaparken, onun tamamen politik olduğunu ve politik olanın da daima kurucu olduğunu reddetmesidir. Rawls’un teorisinde politik olan, teorisinin tabiatı gereği, bu tür bir kuruculuk rolü taşımamaktadır.

Sorun Rawls’un başından beri, ahlaki söyleme özgü etkinin ahlaki sınırlamalar altındaki özel çıkarlarla, rasyonel bir müzakere sürecine indirgenen siyasal alan arasındaki bir muhakeme tarzı olarak kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla çatışmalar, antagonizmalar, iktidar ilişkileri, tabiiyet ve baskı biçimlerinin tamamen gözden kaybolmasıyla birlikte, siyasal karara baskın gelen bir düzeye gereksinim duymadan düzenlenebilen ve egemenlik sorununun dışlandığı tipik bir liberal çıkarlar çoğulluğu vizyonuyla karşı karşıya kalırız (Mouffe, 2008, s. 80).

Rawls politikadan kaçışının zorunlu bir uğrağı olarak, ahlaki bir alana sığınarak, makul olmayı adil olmaktan daha üstün tutar. Nitekim onun kafasındaki düzene göre, makul olan otomatik olarak adil olanı da beraberinde getirecektir. Getirilen bu adalet, şüphesiz ki, bilhassa makul yurttaşlar için getirilmiş olacaktır.

Rawls’taki sorun, ahlaki söylem ile siyasal söylem arasında gereği gibi ayırımı başarısız kalması, ahlaki söyleme özgü bir muhakeme tarzı kullanması ve siyasetin doğasını tanıyamamasıdır. Rawls’taki siyaset alanı, çatışmalar, antagonizmalar ve iktidar ilişkilerinin kaybolması nedeniyle, ahlakın sınırladığı özel çıkarlar arasındaki rasyonel bir görüşme sürecine indirgenir. Egemenlik sorunundan kaçınılan bu görüş, hiç kuşkusuz üstün bir siyasal karar yapıcı düzeye gereksinim duyulmadan düzenlenebilen liberal çıkarların çoğulluğunun tipik halidir; egemenlik sorunundan kaçınılmıştır (Mouffe, 2008, s. 169).



Burada karşımıza çıkan esas mesele, egemenliği tartışmanın, aslında toplumsalın analizi ile iç içe olduğunun gözden kaçırılmasıdır. Temel sorun toplumsalın analizinde kullanılan metotta aksaklıklar olmasıdır. Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı*'nda diyalektiğin temel dinamiklerinden biri olan genellik düzeylerinden bahseder. İnsana veya duruma mahsus olan şeylere ilişkin düzey; modern kapitalizm evresi (20-50 yıl); klasik kapitalizm evresi (400 yıllık ilişkisellik); sınıflı toplum düzeyi (5-10.000 yıllık sınıf tarihi); İnsan toplumu; Hayvanlar âlemi düzeyi ve ağırlık, uzunluk, hareket özellikleri düzeyi (maddi doğanın bir parçası) olmak üzere yedi genelleme düzeyi vardır. Bu genelleme düzeyleri, “Marx’ın dünyayı alt bölmelerine ayırdığı, irdelediği tüm problemleri yerleştirdiği yedi kavrama alanı ve her şeyi düzenlemekte kullandığı yedi odak noktasıdır” (Ollman, 2011, s. 95). Bu genelleme düzeylerinin önemi kapitalizm analizine çok boyutlu ve çok taraflı bir analiz için vazgeçilmez olmalarıdır. Ollman’ın bu sınıflandırmasını alıntılamanın sebebi, bu sınıflandırmanın Rawls’un analizindeki aksaklığı çok net bir şekilde ortaya koyuyor olmasıdır. Rawls, tarihsel analizi içeren ilk üç genellik düzeyini atlayarak, insan toplumu düzeyinde analizini yapar. Rawls’un bir parçası olduğu liberal kuramın tarihsel ve sınıfsal arka planı görmemezlikten gelen doğası gereği kullandığı, böyle bir genellik düzeyinde varacağı en derinlikli tespit “insanlar zaten böyleler” olacaktır. Analizi bu tür bir aksaklık üzerinden kuran Rawls’un vardığı nokta: “Birey *terminus a qua* [başlangıç noktası ve *terminus ad quem* [bitim noktası –her şeyin başı ve sonu] olarak kalması ve bu durumun onu siyaseti kavramsallaştırmaktan alıkoymasınıdır” (2008, s. 89). Bu alıkoyma, şirket timsali olan ve bu mantalite doğrultusunda yönetilen, iyi organize edilmiş bir toplumda siyasetin yer almaması gerektiği düşüncesidir. Mouffe, gerek Rawls’un gerekse politik liberalizmin, ancak “tanımı gereği politik liberalizmin ilkelerini kabul eden makul kişiler arasındaki bir konsensüs ile kurulabileceğini” işaret ederken (2001, s. 38) işte bu noktayı vurgular:

Özgürlük ve eşitlik değerlerinin toplumlarımızda ahlaken makul olmanın ölçütü sayıldıklarını düşünen Rawls, siyasal düzeni farklı değerlerin örgütlemesi gerektiğine inananların itirazlarını kabul etmez. Rawls, bu temel ve makul öncüllerden başlayan tarafsız, rasyonel muhakeme sürecinin bütün makul ve rasyonel insanların kabul etmeleri gereken bir adalet teorisinin formülasyonuna yol açtığına ikna olmuştur. Sonuçta bu makul ve rasyonel insanlarla uyuşmayanlar ya makul olmamak ya da rasyonel olmamak temelinde dışlanırlar (Mouffe, 2008, s. 214).

Bu alıntıya bakıldığında, Mouffe’un Rawls’un siyasi liberalizminin “makul”lüğüne getirdiği eleştiriler oldukça kafa karıştırıcı olabilir. Çünkü Rawls’u eleştiren Mouffe’un bizatihi kendisi de Rawls’un makul tanımının bir miktar değiştirmiş halini sunar. Tehlikeli olarak kodladığı antagonizmaları, agonistik siyaset çerçevesinde ehlileştirerek Mouffe da kendi makul kodlarını oluşturur. Aslında, Mouffe’un özlediği tablo, her ne kadar antagonizmaların varlığını sürekli vurgulasa da, kastettiği zararsız hale getirilmiş antagonizmalardır. Öteki, hegemonya ve söylem ile biraz daha kuramsal makyajlı bir çeşidini sunduğu, sosyalist projesi, politik liberalizm sunduğu “antagonizma, şiddet, iktidar ve baskının adalet konusundaki mantıklı bir anlaşma aracılığıyla ortadan kalktığı iyi düzenlenmiş bir toplumun tablosundan” (Mouffe, 2001, s. 43) çok da farklı bir şey değildir. Bu iyi düzenlenmiş toplum fotoğrafı, liberal çerçevede yer almayanların “makul olmayan çoğunluğu” oluşturanların dışlandığının açık bir göstergesidir. Ve bu dışlama da iddia edildiği gibi ahlaki değil, doğrudan siyasal olanın ta kendisidir. “Ahlaki değildir, çünkü devletin politik gerçekliğini sorgulamayan antagonistik meşruluk ilkeleri, aynı politik ortaklık içinde bir arada olamaz” (Mouffe, 2001, s. 37). Böyle bir yaklaşımdaki temel eksiklik, iktidar, antagonizma ve güç ilişkileri boyutuyla ‘siyasal olan’ın ta kendisidir.

Rawls’un adalet kuramının siyasal kuruculuğu reddetmesinin diğer önemli bir sebebi, “örtüşen konsensüs” kavramıdır. Rawls’a göre örtüşen konsensüs; “sadece kişisel çıkarı temel alan bir dizi kurumsal düzenlemeyi içermez, ama aynı zamanda ahlaki zemini ve bizzat ahlaki karakteri içeren adalet ilkelerinin onaylanması” (1993, s. 159) anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, bu ilkelerin onaylanması makul ve mantıklı bireyler tarafından gerçekleştirilir. Kurucu bir konsensüste ortaklaşan bu bireylerin dışında kalanlar ise, akıl eliyle gerçekleşen bir doğru yola yönlendirilirler. Bu yönlendirme ise baskı olarak değil, akıl gereklerinin uygulanması olarak görülür. Böyle bir resimden yola çıkarak nasıl bir adalet düzeni tahayyül edebiliriz? Bu soruya “iyi düzenlenmiş bir toplum ve iyi düzenlenmiş bir toplumda hakkaniyeti içeren örtüşen konsensüsün zaten kendi adalet teorisinin ilkeleri etrafında tesisi” şeklinde yanıt vermektedir (Mouffe, 2001, s. 38). Bu yanıt, bilinen “Invisible hand” olgusunun bir göz aldatmacası numarası kullanılarak, başarısız bir şekilde adalet teorisine uygulanmasıdır. Bu şekilde “Rawls’un bize siyaset felsefesi olarak sunduğu şey, kabaca özel bir ahlak felsefesi tipidir, toplumun temel yapısını düzenleyecek olan bir kamusal ahlakılıktır” (2008, s. 89). Mouffe’un bu ahlak

felsefesine ve bu ahlak felsefesinin beraberinde getirilen çoğulculuğu dışlayıcı teklik eğilimine itirazı vardır. Mouffe’a göre, Rawls’un fark etmesi gereken temel nokta: “demokratik geleneği, ortak anlamların, kurumların ve sezgisel düşüncelerin basit yığılması olarak değil, toplumsalın özgün kuruluşu olarak görebilseydi, modern demokraside tek bir adalet ilkesi dizgesi eğilimini içeren nihai bir anlaşma olamayacağını”dır (Mouffe, 2008, s. 83). Ama Rawls, bunu yapmak yerine, bu konuda kendisine yöneltilebilecek muhtemel eleştirileri, doğrunun iyiye önceliğini öne sürerek bertaraf etmeye çalışır. Bunu da ‘hakkaniyet olarak adalet’ kavramsallaştırması ile yapmayı dener.

Rawls’un buradaki amacı, bireylere herhangi bir özel iyilik kavramı ya da özel bir yaşam planı dayatmayı gerektirmeyen liberal çoğulculuğu savunmaktır. Bu kavramları birey ahlakıyla ilgili özel sorunlar olarak kabul eden liberallere göre, bireyler kendi yaşamlarını gereksiz müdahaleler olmadan, kendi isteklerine göre düzenleyebilmelidirler. Dolayısıyla bireysel haklar kavramının merkeziliği ve adalet ilkelerinin öne sürülmesi özel bir iyi yaşam kavramına ayrıcalık tanımamalıdır (Mouffe, 2008, s. 98).

Burada hem Mouffe’ hem de Rawls’a karşı savunulması gereken, “kavramları birey ahlakı ile ilgili özel sorunlar” olarak kabul etmenin doğrudan politik bir tercih olduğu gerçekliğidir. Bize, bu denli tartışmalı bir tarafsızlık miti dayatan liberal teorinin, kavramlardan azade bir çoğulculuk çerçevesi sunacağına imkân verebilir miyiz? Rawls, yine makul-adil ikileminde makullükten yana tavır almaktadır. Diğer ideolojiler gibi, liberalizmin de bizatihi bir toplum mühendisliği projesi olduğunu görmezlikten gelmektedir. Bu nedenle, Mouffe’a göre, eşitlik ve özgürlüğü içeren siyasal ilkelerin muhtemel yorumlarından sadece biri olan hakkaniyet olarak adalet kavramı, “modern demokraside sürekli, çözülemez bir sorun olarak kalmaya mahkûm olan adalet sorununa nihai bir rasyonel çözüm sağlamaktan uzaktır” (2008, s. 85). Öte yandan hakkaniyet olarak adalet kavramının hak temelli değil de kavram-temelli ya da ideal-temelli olduğunu, deyim yerindeyse somutta herhangi bir karşılığının olmadığını, Rawls da kabul eder, “çünkü bu teori, demokratik toplumun kamusal kültüründe gizli ya da içkin olan idealleri yansıtan sezgisel fikirlere dayalıdır” (1985, s. 236). Bu sezgisel fikirler ise, liberal paradigmalardan ve bu paradigmalardan makul vatandaşlarının güzellemesi üzerinden temellenir.

Hakkaniyet olarak Adalet yöntemsel olarak tarafsız değildir. Hakkaniyet olarak Adalet’in taşıdığı adalet ilkeleri açıkça öze ilişkindir ve bu ilkeler prosüderel

değerlerden daha fazlasını ifade ederler. Ayrıca hakkaniyet olarak Adalet'in, başlangıç konumunda temsil edilen toplum ve kişiye ilişkin siyaset kavramı da prosüderel değerlerden daha fazlasını ifade eder (Rawls, 1993, s. 192).

Mouffe'un üzerinde durduğu gibi, Rawls'un temel amacı, bu evrensel hitap eden fakat sivri tarafları uyuşturulmuş adalet anlayışı sayesinde, tartışmaya gerek duyulmayan kamusal akıl odaklı bir konsensüs oluşturmaktır. Neticede, "iyi düzenlenmiş bir toplum, demokratik eşitlik ve özgürlük ilkelerinin temel kurumlar içinde nasıl uygulanacağını doğru ve kesin yorumunu içeren hakkaniyetin taşıyıcısı olarak adaletin gerçekleşmesine tanıklık edecektir" (Mouffe, 2001, s. 41). Toplumun buna nasıl tanıklık edeceği konusunda bir açıklama yapmayan Rawls'un düşüncesine göre, adaletin bir kere tesis edildikten sonra, muhalefet etmenin ya mantıksızlık ya da makul olmamak ile eş tutulacağı, er ya da geç tüm karşı çıkışların bir uzlaşmaya vardırılmasının kaçınılmaz olduğu bir hayal ülkesi ile karşı karşıya kalırız. Bu hayal ülkesi, liberal demokratik kurumlar için, mutlak bir rasyonalite, sonsuz müzakere gibi kalıpların işlevsiz hale gelmesi ihtimali sebebiyle, demokratik projenin katılaşması ve kendisini yenilemesinin imkânsızlaşması gibi sonuçlar doğurabilir. Bu durumda politika hesap sormak için geri döner ve bu durum hasımların yok edilmesi gereken düşmanlara dönüşmesini sağlama ihtimali taşır. "Dolayısıyla bu türden bir yaklaşım, daha uzlaşmış bir toplum yaratmaya yardım etmek şöyle dursun, demokrasinin tehlikeye atılması ile sonuçlanır" (Mouffe, 2001, s. 44). Çünkü politikanın kurucu ögesini görmezden gelmek yahut politikanın bir kurucu öge olarak inkâr edilmesi, onun büsbütün ortadan kaybolması demek değildir. Mouffe, dikkat edilmesi gereken hususu ise şu cümlelerle vurgular: "Siyaseti reddetmek onun yok olmasına neden olmaz. Bu ret, sadece siyasetin tezahürleri karşısında şaşkınlığa düşmeye ve bu tezahürlerle ilgilenme konusunda acizliğe yol açar" (Mouffe, 2008, s. 209).

Bu acizlik ihtimaline karşı bir çözüm yolu arayan Mouffe, bu çözüm arayışında yeniden Schmitt'e ve Schmitt'in eşitlik anlayışına dayanır. Mouffe'a göre, Schmitt, "hem birlik temeline dayalı düşünce çabalarının çekim gücünü ve hem de bu düşünce çabalarına ilişkin tehlikeleri gösteren bir 'gösterge' olarak hizmet hem de belirli tipte bir çoğulculuğun aşırılıklarına karşı peşinen önlem almak için hizmet edebilir" (2008, s. 195). Mouffe, Carl Schmitt incelemesine "yurttaşlık sınırları ve liberal demokratik bir konsensüsün doğası" kavramlarını tartışarak devam eder. Bu tartışmaya, Schmitt'in

“hem hukuki, hem siyasi, hem sosyolojik açıdan söz konusu olan gerçek bir eşitlik değil, özdeşliklerdir” (2010b, s. 43) sözü çerçevesinde, Schmitt’in çoğulculuğu, homojenliği ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi nasıl tanımlayarak bu tartışmayı sürdürür. Schmitt, “çoğulcu siyasal birliğin, dinsel, kültürel, ekonomik birliklerle ya da diğer birliklerle aynı düzeyde rekabet eden bir yere oturtulması ancak, siyasetin özünün dikkate alınmadığı ya da anlaşılmadığı bir durumda olanaklıdır” demektir (Schmitt, 2006, s. 64). Mouffe bu düşünceye şu sözlerle itiraz eder:

Siyasal üzerine herhangi bir düşünüş, çoğulculuğun sınırlarının onaylanmasını içerir. Meşruiyete ilişkin antagonistik ilkeler, aynı siyasal birliğin içinde bir arada var olamazlar; siyasal birlik düzeyindeki çoğulculuk, devletin siyasal gerçekliği kendiliğinden ortadan kalkmaksızın varolamaz. Ama bu durum, liberal demokratik bir rejimde farklı partiler çokluğu kadar, bir başka düzeydeki kültürel, dinsel ve ahlaki çoğulculuğun varlığını da dışlamaz (Mouffe, 2008, s. 196).

Bu itiraz çerçevesinde Schmitt’in homojenlik kavramını ve Schmitt’in “homojenlik”i demokrasinin imkânının bir koşulu olduğunu iddia ettiği tezini inceler. Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi* adlı eserinin ikinci önsözünde “her fiili demokrasi, yalnızca eşitlerin eşit olmadığı, ama eşit olmayanlara da eşit bir biçimde davranılamayacağı ilkesine dayanır. Bu nedenle demokrasi ilk olarak homojenliğin, ikinci olarak da heterojenliğin bertaraf edilmesi ya da kökünün kazınmasını gerektirir” (Schmitt, 2010, s. 25) demektir. Cümlenin ilk okuyuşta kulağa çok ürkütücü geldiğini Mouffe kabul etse de, aslında Schmitt’in bunu yazarkenki niyetinin bu olmadığını öne sürer. Bu iddiasını da, Schmitt’in homojenlik ile ne kastettiğini aydınlatarak netleştirmeye çalışır. Mouffe Schmitt’in bu sözleriyle “homojenliğin demokratik eşitlik anlayışının tam da özüne kazılı olduğunu kabul ederek meselenin bir dereceye kadar özsel bir eşitliği içermesi gerektiğini” (2010, s. 50) ileri sürer. Schmitt’in iddiası ilk akla geldiği gibi, çoğulculuğu budamaya yönelik bir girişim içerse de, yapmaya çalıştığı temelde liberalizmin soyut kavramlara ve genellemelere sıkıştırmaya çalıştığı eşitlik anlayışının kurtarılmasıdır. Schmitt, “eşitlik, sadece somut olduğu ve bu nedenle de en azından eşitsizlik imkânı ve riski içerdiği sürece politik olarak ilginç ve paha biçilemezdir” (2010b, s. 26) derken işte bu somut eşitlikten bahsetmektedir. Ne kadar liberalizmin eşitlik anlayışına bir eleştiri getiriyor olsa da, Schmitt’in eşitlik anlayışı kabul edilemez ve kuvvetli tekleştirme çabaları içermektedir. Bu tekleştirme çabalarını *Volk* kavramına baktığımızda daha net görebiliriz: Demokraside homojenlik, *volk*’un kimliği problemidir. Schmitt liberal bir insanlık demokrasisi içinde *volk*’tan söz etmenin

mümkün olmadığı kanaatindedir. Dahası mutlak eşitlik düşüncesi “bir devlet formu değil, bireyci-hümanitaryan bir etikdir” (Schmitt, 2010b, s. 30). Liberalizm demokrasiyi, demokrasi parlamentarizmi olumsuzlamakta ve bu zincirin sonunda içinde yaşanması mümkün olmayan tutarsız bir düzen ortaya çıkmaktadır. Schmitt, “bireye yoğunlaşan bir ahlaki söylemi içeren liberal bireyselcilik ile esas olarak politik olan ve homojenlik temelinde bir kimlik oluşturmayı hedefleyen demokrasi ideali arasında üstesinden gelinemez bir karşıtlık olduğunu iddia eder” (Mouffe, 2001, s. 50; Schmitt, 2010b, s. 28-29). Bu olumsuzlama zincirinin kırılması için yapılması gereken, Schmitt’in ortaya koyduğu liberal ve demokratik eşitlik kavramları arasındaki can alıcı farka açıklık getirmektir. “Liberal eşitlik, her bireyin, bir kişi olarak otomatikman her bir diğer kişiyle otomatik eşitliğini varsayar. Buna karşın demokratik anlayış, halka ait olanlar ile halkın dışında olanlar arasında ayırım yapma imkânına yönelir; dolayısıyla zorunlu eşitsizlik ilişkisini içermeyen olmaz” (2001, s. 51). Bu eşitsizliği görmezden gelerek insanlığa seslenen liberal eşitlik ise pratik olarak anlamsız ve uygulanamaz bir eşitlik tanımını ortaya koyar. Schmitt’e göre ‘İnsanlık’ kavramı, “emperyal genişleme faaliyetlerine ve ahlaki-insancıl karakteriyle de ekonomik emperyalizmin kullanımına çok elverişli, ideolojik bir aygıttır. Proudhon’un söylediği bir söz, küçük bir değişikliklerle, meseleyi aydınlatır: “Kim insanlıktan bahsediyorsa, aldatmak istiyordur” (Schmitt, 2006, s. 75). Yani, liberalizmin iddiasının aksine, bir insanlık demokrasiden bahsedilemez. Böyle bir demokrasiden bahsedilemiyor olmasının temel nedeni, ise eşitlik kavramıdır. “Bireyler olarak tüm kişilerin eşitliği demokrasi değil, ama belli bir tür liberalizm, bir devlet biçimi değil ama bireyci-hümaniter bir etik ve *Weltanschauung*’dur [Dünya görüşü]. Modern kitleli demokrasi her ikisinin birleşimine dayanır” (Schmitt, 2010, s. 30). Bu şu anlama gelir, “insanlık” ve “eşitlik” kavramları herhangi bir yönetim biçimi için temel kabul edilemez. Çünkü bir yönetim biçimi için eşitsizliğin varlığı, onu siyasal hale getirir ve bir tür kurucu unsur görevi görür, fakat liberal demokrasi bu durumu gizleyerek, tüm insanların eşitliğinden sanki böyle bir şey mümkünmüş gibi bahseder, bununla da kalmaz bunu bir yönetim biçiminin temeli olarak sunar.

Mouffe, Schmitt düşüncesinde esas belirleyici olan eylemin “demos’a ait olanlar –ve bu nedenle eşit haklara sahip olanlar- ile politik alanda, demos’un parçası olmadıkları için eşit haklara sahip olamayanlar arasında çekilen sınır çizgisini izleme imkânı” (2001, s.

52) olduğunun altını çizer. Schmitt, demokrasinin siyasi gücünü açıklarken şöyle demektedir, “yabancı ve eşitsiz olanı [*das Ungleiche*], türdeşliği tehdit edeni bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkar. Zira eşitlik sorununda mesele, soyut, mantıksal-aritmetik oyunlar değil, bilakis eşitliğin tözüdür [*Substanz*]” (Schmitt, 2010b, s. 25). Bu tözde bilakis, ulusal homojenitenin kendisidir. Ancak ve ancak bu farklı olanın dışlanmasıyla oluşturulmuş homojenitenin zemininde, gerçek bir eşitlikten ve eşit haklardan bahsedilebilir.

Schmitt’in bunları ifade ederken öne çıkan temel kaygısı, demokratik katılım değil, siyasal birliktir. Siyasal birliğin Schmitt için vazgeçilmezliği, o olmadan devletin varlığını sürdüremeyecek olmasından kaynaklanır. Bu siyasal birliğin sağlanması da, yönetenler ve yönetilenler arasında bir tanınma olarak gördüğü demokrasinin, demos’un birliği ve temel amaçları için ortaklığı hususunda bir ortaklık geliştirmesi ile olanaklıdır. Bir başka ifadeyle, demokratik siyasal topluluğun özdeşliği ‘biz’ ile ‘onlar’ arasına sınır çekme yetisi ile ölçülür, bu ölçümün temel dinamiği ise, biz/onlar arasında gerçekleşen kapsama/dışlama dinamiğidir. İşte bundan dolayı Schmitt’in temel önemi, liberal eşitliğin bir kandırma nesnesi olarak kullandığı İnsanlık’a, siyasal birlik için gerekli olan homojenitenin sağlanabilmesi için temel olan ‘demos’ ve ‘halk’ kavramlarına yaptığı vurgudur.

İnsanlar, diğerleriyle politik olanın alanında, soyutlamalar değil, ama politik olarak ilgili ve kararlı kişiler, yurttaşlar, yönetenler ya da yönetilenler, politik müttefikler ya da muhalifler olarak, dolayısıyla, her halükarda politik kategoriler içinde karşı karşıya gelirler. Politik olan, bizatihi politik olanın alanında ve sadece evrensel insani eşitlik bir kenara bırakılarak soyutlanamaz (Schmitt, 2010, s. 29)

Mouffe’un, teorisini kurarken merkezi bir öge olarak aldığı ve kavramsal oluşumunda sık sık Schmitt referanslarına başvurduğu çoğulculuk kavramı, Schmitt için Mouffe’un kastettiği türden bir anlam taşımaz. Fakat Mouffe, tam da bu farklılığı incelemeyi amaçlar. Eşitliğin “19. Yüzyıldan beri, her şeyden önce, belirli bir ulusa aidiyet içinde, bir başka deyişle ulusal türdeşlik içinde var olduğunu” (2010, s. 26) belirten Schmitt ile Schmitt’e rağmen devam eder. Mouffe’un asıl vurgusu ise tam olarak Schmitt ile kurmaya niyetlendiği bu ortaklık çabası üzerinden gelişir. Diğer bir taraftan ise Schmitt’in liberal ve demokratik eşitlik ayrımı üzerinden, Schmitt’in oldukça net bir anlam taşıyan homojenlik görüşünün bir tür çok sesliliğe evrilmeye çalışmak, oldukça anakronik bir çaba olarak okunabilir. Schmitt’in homojenliği, Mouffe’un iddia ettiği

gibi, ‘yabancı’ olana karşı bir sınır çizme olanağına karşılık gelmez. Mouffe’un çoğulculuk tınısı taşıyan eşit haklar talebi, Schmitt’te aynı tornadan geçmiş ve kaynaşmış bir kitlenin ‘doğal olarak’ sahip olduğu haklar olarak karşımızdadır. Çünkü bilindiği gibi Schmitt’e göre, “eşit haklar yalnızca türdeşliğin var olduğu yerde anlamlıdır” (2010, s. 26). Schmitt’in ifadesinin aksine eşitlik ve herkesin sadece insan olduğu için sahip olduğu siyasal haklar bir insanlık demokrasisi postuna bürünmüş liberalizmin aldatmacası olmaya mahkûm kalmaktadır, zira Schmitt son derece açıklıkla eşitlik kavramını nasıl yorumladığını betimlemektedir: “Her yetişkin insanın, yalnızca insan olması nedeniyle, eo ipso [kendiliğinden] kazandığı siyasal haklar olsaydı... bu herkesin başka hiçbir şeye gerek duymadan salt doğumla veya yaşı sayesinde iştirak edeceği bir eşitlik olurdu” (Schmitt, 2010, s. 28). Görüldüğü gibi, Schmitt’in itirazı ve üzerinde durduğu husus, liberalizm ve demokrasinin işbirliği uğruna “eşitlik” kavramını özünden uzaklaştırarak, kendi amaçları doğrultusunda kullanacakları bir kuklaya çevirmiş olmalarıdır.

Mouffe’un Schmitt’e başvurmakta temel niyeti, “liberalizm ve demokrasi arasında zorunlu bir uyum bulunduğu inananların tersine, bu kavramların nasıl da çeliştiğini ve liberal mantığın hâkimiyetinin demokrasinin uygulanışı konusunda yaratacağı tehlikeleri görmemizi sağlamasıdır” (2001, s. 55). Bu amaca ulaşmak için Schmitt’i incelemeye devam eden Mouffe, ona hayali bir soru yöneltir. “Çoğulcu bir toplumun birliğini nasıl tasavvur etmeliyiz?” Bu hayali soruya ise kendisi şu şekilde yanıt verir:

Schmitt’in bu konudaki cevabı açıktır: Demokratik politik bir topluluk içinde çoğulculuğa yer yoktur. Demokrasi, homojen bir *demos*’un varlığını gerektirir ve bu durum her türlü çoğulculuk imkânını dışlar. Schmitt’in görüşüne göre, liberal çoğulculuk ile demokrasi arasında üstesinden gelinemez bir çelişki olmasının nedeni budur. Ona göre, meşru ve mümkün olan yegâne çoğulculuk tipi, devletler çoğulculuğudur. Liberal dünya devleti fikrini reddederken, politik dünyanın bir ‘evren’ (universe) değil, ‘evrenler’ (puliverse) olduğunu ileri sürer. Ona göre “politik kendilik, bizzat kendi doğası gereği, insanlığın tümünü ve bütün dünyayı kucaklama anlamında evrensel olamaz” (Mouffe, 2001, s. 62).

Mouffe, Schmitt’in bize yanlış bir ikilem sunduğunu iddia eder ve şöyle devam eder, “ya, halkın birliği söz konusudur ve birlik, her bölünme ve antagonizmanın *demos*’un dışına kovalanmasını gerektirir; ya da *demos* içindeki bazı bölünme biçimlerinin meşru görülmesi, karşı konulmaz bir biçimde politik birliği ve bizzat halkın varlığını yadsıyan bir çoğulculuk türüne yol açar” (2001, s. 64). Bizi yalnızca bu iki seçenek arasında bir



tercihe zorlayan Schmitt'in başka bir yolu tahayyül edemiyor oluşunun temel sebebi, Schmitt'in en çok korktuğu şey, kitle demokrasisine eşlik eden çoğulculuğun politik birliğin ortak önermelerinin yitirilmesine neden olup, politik birliği yıkıma götürme olasılığıdır.

Bu bağlamda Mouffe, Schmitt'in demokrasiyi salt çıkar odaklı bir prosedüre, vatandaşlığı salt hukuki bir statüye indirgeyen sözde bir çoğulculuk modeli sunan liberal yaklaşıma getirdiği eleştirilere hak verirken, Schmitt'i ise demokrasi modelini bu kadar dar bir çerçevede ele almak noktasında eleştirir. Mouffe, liberal demokrasiye daha geniş bir perspektiften yaklaşarak, halk'ı homojenlik değil söylemsellik temelinde inşa etmeye çalışır.. Mouffe'a göre, "liberal demokrasi kesin olarak, halk ve halkın farklı tanımlanmaları arasındaki yapısal boşluğun kabul edilmesidir (Mouffe, 2001, s. 67). Schmitt'in klasik modele getirdiği eleştiriler, bu yapısal boşluğu görememesi sebebiyle eksik kalır. Çünkü bu tür bir eleştiride "demokratik yurttaşların ortak kimliğine yer yoktur; dolayısıyla halkın politik kuruluş momenti, yurttaşlığın hukuki bir statüye indirgenmesiyle engellenir" (Mouffe, 2001, s. 61). Schmitt'in çoğulculuğun politik birliğe zarar vereceğine dair ön kabulünün aksine Mouffe, "politik birlikteki herhangi bir çoğulculuk biçimi imkânının reddedilmesi gerektiğini" (2001, s. 64) ise kabul etmez. Bu noktada Schmitt ile temel bir ayrışmaya giden Mouffe, Schmitt'in "homojenlik" kavramını farklı bir şekilde görme olanağı tanıyan "ortaklık" kavramına evrilmeye çalışır. Ortaklıktaki temel amacı; "bir 'demos' kurmaya yetecek kadar güçlü, ancak buna karşın belirli çoğulculuk biçimleriyle uyumlu da olan –dini, ahlaki ve kültürel çoğulculuğun yanı sıra politik partiler çoğulculuğu- bir ortaklık biçiminin nasıl tasavvur edileceğidir" (Mouffe, 2001, s. 66). Bunun anlamı politik birliğin tanımlanmasının belirleyici olmasıdır. Mouffe, "halkın özdeşliğinin verili bir şey olarak mevcut olması zorunluluğuna" itiraz ederken, bir yandan halkın politik birlik ile kurulduğunu söyleyip, diğer yandan "politik ve toplumsal kimliklerin ampirik olarak verili olduğu" görüşünü koruyan Schmitt'i bu yaptığını kurnazlığın bir ürünü olarak değerlendirir. Politik birliğin oluşma sürecinin asli bir parçası olan, halk, ancak kalıplaşan değil çoklu özdeşleşme biçimleri aracılığıyla var olabilir. Bildiğimiz gibi, demokratik politika sürekli eklenme yönünde ilerleyen bir momenttir, bu momenttin herhangi diğer bir kimlikte olduğu gibi, halkın kimliğinde de tamamlanmış olması beklenemez. Mouffe'a göre, yapılması gereken;

Çoğulculuk ve liberal demokrasinin uyumluluğuna verilecek farklı –kararlı bir şekilde Schmittçi olmayan- bir cevap, özsel bir kimlik olarak zaten verili olan ‘halk’ fikrinin sorgulanmasını gerektirir. Yapmamız gereken tam tamına Schmitt’in yapmadığıdır: Halkın birliğini politik bir kuruluşun sonucu olarak kabul eder etmez, politik bir eklemlenmenin gerektirdiği tüm mantıksal imkânları araştırmamız gerekir (2001, s. 66).

Bu imkânlar, temel olarak yeni bir çoğulculuk kavramı inşa edebilmek için oldukça zengin bir alan sunar. Bu zengin alanda yeniden tanımlanacak olan çoğulculuk kavramı, Mouffe’un siyasal liberalizmi sosyalist proje doğrultusunda yeniden yapılandırmak için kullandığı amaç doğrultusunda oldukça işlevsel bir rol üstlenir. Bu rolün gereklilikleri bir sonraki bölümde detaylı olarak incelenmektedir.

### 2.3. Siyasal Liberalizm’i “Kurtarmak”

Mouffe siyasal liberalizm tartışmalarına<sup>18</sup>, siyaset felsefesi bağlamında kuramsal olarak oldukça temel bir alana işaret ettiğini düşündüğü bir soru ile başlar: “Bir taraftan Aydınlanma rasyonalizminin mirası olan sözlükten, diğer taraftan, iktisadi liberalizmle uzun süren birlikteliğinden edindiği çağrışımlardan kurtarmak olanaklı mıdır?” (2008, s. 67).

Bu akımın amacı, klasik normatif olana karşı betimleyici bir demokrasi yaklaşımının ayrıntılandırılmasıydı. ‘Ortak iyi’ ve ‘genel irade’ gibi nosyonlardan vazgeçilmesi gerektiği ve çıkarlar ile değerler çoğulluğunun ‘halk’ fikriyle aynı yer ve zamanda var olmasının kabul edilmesi gerektiği düşüncesindeydiler. Bireyleri harekete geçiren ve topluluğun çıkarlarına uygun olanı yapmaya yönlendiren ahlaki inanç değildi, dolayısıyla verili kişisel çıkarlar nedeniyle örgütlenme ilkelerinin politik partilerde oluşturulduğuna dikkat çekerek, pazarlık ve oylama yapılacak konuyu belirlemesi gerekenin çıkarlar ile tercihler olduğunu ilan ettiler. Halkın karar süreçlerine katılımının sistemin işleyişi açısından sadece işlev bozucu sonuçlar doğuracağını, bu nedenle de teşvik edilmekten ziyade engellenmeye çalışılması gerektiğini öne sürdüler. İstikrar ve düzen, daha büyük bir ihtimalle, insanların ortak iyiye ilişkin yanıltıcı bir konsensüse doğru seferber edilmesinden ziyade çıkarlar arasındaki uzlaşmanın sonucuydu. Sonuç olarak, demokratik politika, normatif boyutundan ayrılarak araçsal bir bakış noktasından tasavvur edilmeye başlandı (2001, s. 91).

Bu soruya bir cevap arayan Mouffe’un temel hedefi Habermas’tır. Bu doğrultuda, öncelikle, Habermas’a yönelik eleştirilerinin oldukça yerinde ve kendi kuramıyla paralel

<sup>18</sup> Bkz. Chantal Mouffe, (1994). Political Liberalism. Neutrality and the Political. Ratio Juris. 7(3).

bir çizgide olduğunu düşündüğü, Rorty'e kulak verir.<sup>19</sup> Rorty, özellikle şunu vurgular; “Habermas’ın Fransız eleştirmenlerinin, evrenselci felsefeden kaçınmak amacıyla liberal siyaseti terk etmeye hazır olduklarını ve Habermas’ın, liberal siyaseti desteklemek amacıyla evrenselci felsefeye tutunmaya çalıştığını görürüz” (1985, s. 162). Bu tutunma, en başından beri Mouffe’un iddia ettiği çok önemli bir detaya işaret eder: Ne pahasına olursa olsun, liberal demokrasiyi savunma gayretinin, son kertede liberal demokrasiye oldukça zarar veren ve bizatihi liberal demokrasinin özünün kaybolmasına neden olan bir noktaya ulaşmış olması.

Liberal demokratik kurumlara mutlak gözüyle bakılmamalıdır. Liberal demokratik kurumları daima güçlendirmek ve savunmak gereklidir. Bu durum, liberal demokratik kurumların özgül dinamiklerini kavramayı ve mantıklarının farklı işleyişinden kaynaklanan gerilimin kabul edilmesini gerektirir. Bu gerilimle nasıl baş edileceği sadece demokratik paradoksun kabul edilmesiyle tasavvur edilebilir (Mouffe, 2008, s. 16)

Mouffe, bu bağlamda “Evrenselci liberal mantığın eşitlik kavrayışına ve politik bir ‘demos’ oluşturma gereğine karşı durduğu farklı biçimlere vurgu yapan Schmitt’e hak verir. Fakat Schmitt *Siyasi İlahiyat’ın İkinci baskısına Önsöz*’de, siyasi liberalizm için şöyle der; “temelini Protestan ilahiyatında bulan siyasal liberalizm için devlet ve siyaset ‘tümüyle Öteki’ ise, Protestan ilahiyatının güya politik olmayan kuramı da Tanrı’yı ‘tümüyle Öteki’ olarak sunar. Bir şeyin siyasi olmadığı hakkında verilen karar, kimin verdiği ve hangi gerekçelere büründüğünden bağımsız, daima siyasi bir karardır” (2010, s. 10). Yine Schmitt’ten yola çıkan Mouffe, Schmitt’in güçlü liberalizm eleştirilerine bir yanıt vererek, teorideki eksik noktaları doldurmaya çalışır. Öncelikle, Schmitt’in siyasal liberalizm tanımının izini sürerek başlamakta yarar vardır. Bu tür bir arkeoloji denemesinde temel öncelik, Schmitt’in tarihsel koşullarını anlamak olmalıdır.

Schmitt için esas aciliyeti olan, 1920’lerin Almanya ve Avrupa’sında hegemonya kurmakta olduğuna inandığı politik aktörlere ve onların dünya tasavvurları ile söylemlerine karşı Roma Katolik Kilisesi’nin temsil ettiği ‘ruh’ ya da ‘duruş’tan mülhem bir muhalefet zemini oluşturmaktır. Kapitalist ekonomizme karşı Katolik hukukunun siyasiliğini, hâkim Anglosakson felsefesi ve bilimin ampirisist fizikçiliğine karşı Katolik itikadının metafiziğini, modern teknik-ekonomik aklın iktidar subjesini gizleyen görünüşte anonim rasyonelliğine karşı Katolik Kilisesi’nin siyasi-hukuki rasyonelliğini hatırlamaya ve hatırlatmaya çalışır (Schmitt, 2009, s. xvi).

<sup>19</sup> Bkz. Chantal Mouffe, (2000). Rorty’s Pragmatic Politics. *Economy and Society*. 29(3).

Schmitt'in teorisinde Protestanlık-Katoliklik tartışması oldukça kapsamlı bir yer tutar. Bu, Schmitt'in siyasi liberalizme karşı güçlü bir itiraz noktasıdır. Tartışmanın arka planına baktığımızda, temel eleştiri nüvelerini rahatlıkla görebiliriz.

Burjuva aklının ürünü olan Protestanlık ve ondan neşet eden siyasi liberalizm, Schmitt'in fikir dünyasının başlıca muazırıdır. Zira 17. Yüzyıl ile gelişmeye başlayan bu akımlar, monizmi, dualiteye tahvil ederek, gerçekliği parçalamış ve sözde özerk alanlar yaratarak, yaşamı bunlar arasındaki dengeye indirgemıştır. Siyasi liberalizm, devleti ve siyaseti, toplumun, ekonominin mutlak ötekisi olarak özerk bir konuma yerleştirerek, zayıflatırken; Protestanlık da Tanrı'yı, dünyevi hayattan kopararak, dünya hayatının bir makine olarak sunmaya gayret etmiştir. Bu nedenle Schmitt, siyasal olanın sınırlarını ve niteliğini belirlemeye dönük tüm bu edimlerin yani liberalizmin vaazlarının özünde siyasal bir hamle olduğunda ısrar edecektir (Oğuz, 2010, s. 76).

Bu kadar dolaylı bir yoldan, politikanın özünü değiştirecek örtük hamlelerde bulunan siyasal liberalizmi anlama çabasında olan Schmitt, öncelikle "liberal burjuvazi ne ister?" sorusunun cevabını arar;

Yani liberal burjuvazi bir Tanrı ister ancak bu Tanrı faal olmamalıdır; bir monark ister ancak bu monark iktidarsız olmalıdır; özgürlük ve eşitlik talep eder, buna rağmen, eğitim ve mülkiyetin yasama üzerindeki etkisini garanti altına almak için, seçme hakkını mülk sahibi sınıflarla sınırlandırmak ister; sanki eğitim ve mülkiyet, fakir ve eğitimsiz insanları baskı altında tutma hakkı verebilmiş gibi... Soy aristokrasisini ortadan kaldırır ama aristokrasinin en aptal ve bayağı şekli olan para aristokrasisinin küstah hâkimiyetine izin verir; ne kralın egemenliğini arzu eder ne de halkınkini (Schmitt, 2010, s. 63).

Schmitt'in uzlaşmaz ikilikler olarak sunduğu bu örnekler, Mouffe kavramsallaştırmasında teorinin zenginliğini sağlayacak temel unsurlar olarak yer bulur. Mouffe'a göre bu bir seçim sorunu değildir, antagonizmalar tam da bu tür uzlaşmazlık alanlarında kendini gösterir ve bu alanlar agonistik bir siyaset tarzının nüvelerini barındıran en uygun yerlerdir. Nitekim Mouffe, "bu durumun bizi iki gelenekten birinden vazgeçmek zorunda bırakmadığını... aslında, bu paradoksun kabul edilmesinin liberal demokrasinin gerçek gücünün ne olduğunu kavramamıza izin verdiğini ileri sürer" (2008, s. 22). Temel nokta, liberal demokrasinin hayati ve vazgeçilemez rolünü kavrayabilmektir. Bu kavrayış, liberalizmi hâkim rasyonalist perspektiften kurtarmakla başarılabilir. Peki, liberalizmi hâkim rasyonalist perspektiften kurtarmak ne anlama gelir? Bu kurtarma siyasal yeniden tanımlayarak mümkün olabilir. Siyasal yeniden tanımlamak demek, antagonizma kavramını da yeniden ele almak demektir. Bir sonraki bölümde ele alınan hegemonya kavramından hareketle, eklemlenmeye referansla

yürüyen bir hegemonik ilişki kavramsallaştırması üzerinden bir antagonizma tanımını da yapmak demektir. Mouffe ve Laclau'nun antagonizma kavramı ne kesin karşıtıllara ne de diyalektik karşıtıllara denk düşer. Onlara göre antagonizma;

*Nesnel* ilişkiler değil, nesnelliğin sınırlarını açığa çıkaran ilişkilerdir. Toplum bu sınırlar etrafında oluşur ve bunlar antagonistik sınırlardır. Antagonistik sınır kavramını harfiyen anlamak gerekir; ortada antagonistik ilişkiler yoluyla kendini gerçekleştirebilecek bir 'Akıl'ın kurnazlığı yoktur. Antagonizmaların bir tür üst oyun tarafından bir kurallar dizgesinin egemenliği altına alınması da söz konusu değildir. Bundan dolayı siyasal bir üstyapı olarak değil, *toplumsalın ontolojisi* statüsünde görüyoruz (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 17).

Bu tanımlama bizatihi, radikal demokratik siyaset projesinin üzerinde yükseldiği zemini işaret eder. Bir sınır kavramı olarak antagonizma, hem toplumun kuruluşunun hem de bu kuruluşun imkânsızlığının kabulüdür. Mouffe, şunu belirtir; “görüşüme göre bu yeteneksizliğin esas nedenlerinden biri, politika teorisinin ana akımlarını biçimlendiren rasyonalist çerçevede yatar. Şayet demokratik kurumları pekiştirecek ve derinleştirecek bir durumda olmak istiyorsak, artık bu çerçeveden vazgeçilmelidir” (2001, s. 69). Peki, bu çerçeveden vazgeçiş nasıl olacaktır? Mouffe, Wittgenstein'in böyle bir projenin yürütülmesinde oldukça yardımcı olabileceğini savunur. Wittgenstein üzerine düşünmeye başlamadan önce Mouffe, bazı uyarılarda bulunur: “Wittgenstein'dan bir politika teorisi çıkarmak ya da onun yazılarına dayanarak böyle bir teori geliştirmeye kalkışmak niyetinde değilim. Wittgenstein'in 'politik olan'a dair önemin evrenselleştirici ve homojenleştirici tarzla bağlarını koparan bir *yeni teorileştirme biçimine* işaret etmesinden ibaret olduğuna inanıyorum” (2001, s. 71). Mouffe'un temel argümanı; “hem demokratik politikanın rasyonalist-evrenselci bir çerçevede tasarlanması görevi hem de politik meselelere uygun bir düşünme biçimi olarak, Wittgenstein'in son dönem çalışmalarındaki pratik-temelli rasyonalist tanımının açtığı umut verici yolla ilişkilidir” (2001, 79). Bu umut verici yol nüvelerini mevcut sistem çerçevesinde aramak gerekir. Mouffe'a göre “acil olarak gereksinim duyulan yeni bir sistem değil, politik sorulara yaklaşım şeklimizdeki derin değişikliktir” (2001, s. 70). Rasyonalizmin eleştirisi, bu değişikliğin temel kaynağını oluşturmaktadır. Bu değişiklik sürecinde ise “demokratik değer ve kurumlara dönük güçlü bir bağlılığın nasıl tesis edilebileceğinin ve rasyonalizmin buna nasıl bir engel oluşturduğunun anlaşılması hayati önemdedir” (Mouffe, 2001, s. 79). Mouffe, bağlamcılar ile evrenselciler

arasındaki bu önemli tartışmayı dikkatle incelemeye başlamadan önce, liberal demokrasinin doğasıyla ilgili bazı sorular sorar:

Liberal demokrasi, insani bir arada yaşamının nasıl organize edileceğini içeren politik soruya rasyonel bir çözüm olarak tasavvur edilmeli midir? Yoksa liberal demokrasi sadece, diğer imkânlar arasındaki bir politik düzen biçimini mi temsil eder? Ya da belirli koşullarda ‘adil’ olduğu düşünülebiyecek, ama aynı zamanda da özgül tarihsel, kültürel ve coğrafi varoluş koşulları nedeniyle özel bir tarihin ürünü olarak kabul edebileceğimiz politik insani bir arada varoluşun biçimlerinden biri midir? (2001, s. 71).

Peki, Mouffe bu soruları neden sormaktadır? Buradaki asıl amacı, “liberal demokrasinin makul ve mantıklı kişiler tarafından kabul edilebilir olan rasyonelitesini ya da evrenselciliğini haklı çıkaracak argümanlar bulmak değildir” (2001, s. 75). Bu çerçevede ilerlendiğinde ise, en can alıcı olan soru ikinci sorudur. Mouffe’un gayesi rasyonalizmin ve evrenselciliğin yerine başka şekillerde/boyutlarda bir rasyonalizm ya da evrenselcilik koymak değildir. Mouffe, başka adil toplum biçimlerinin de var olabileceğini kabul eder. Nitekim “liberal demokratik ilkeler ancak, yaşam biçimimizin kurucuları olarak savunulabilir ve onlara taahhüdümüzü daha güvenli olduğu varsayılan bir unsur üzerine oturtma gayretine girmemeliyiz” derken bunu ifade eder (Mouffe, 2001, s. 75). Mouffe’a göre, “bugün ‘akla uygun olan’ ile ‘makul olan’a yer açmak ve çoklu rasyonalite formlarının varlığını tanımak için, rasyonalite kavramını genişletmemiz gereklidir” (2008, s. 29).

Bu doğrultuda, Mouffe, öncelikle evrenselciler ve bağlamcılar arasındaki farkı iki temel grubu inceleyerek ortaya koyar. İlk grupta, Ronald Dworkin, Rawls ve Habermas’ın ilk dönemleri gibi isimlerin evrenselcilik iddiaları yer alırken, ikinci grupta ise bu evrenselci bakış açısını reddeden Michael Walzer ve Richard Rorty gibi bağlamcılar yer alır. Bu iki perspektife yeni bir bakış açısı Wittgenstein’in kavramsallaştırması ile sağlanabilir. Wittgenstein perspektifi “liberal demokratik ilkelerin temel yönünün ‘cehalet örtüsü’ (Rawls) ya da ‘ideal konuşma durumu’ (Habermas) gibi idealize edilmiş koşullardaki mantıklı bireyler tarafından seçilen tartışmalar aracılığıyla tayin edileceği iddialarının” (Mouffe, 2001, s. 74) geçersizliğini gözler önüne serer. Dolayısıyla Wittgensteinci bakış, demokrasi kavramını anlamca zenginleştirerek “demokrasinin evrensel geçerlilik ve karar verilemezlik gibi kavramlarla bir hakikat teorisine ihtiyaç duymadığını, fakat halkın başkalarının da bağlanacağı daha kapsayıcı bir topluluğun inşası için ikna edilmesini hedefleyen birçok pratik ve pragmatik hamleyi

içerdiğini kabule zorlar” (Mouffe, 2001, s. 75). Bu şu anlama gelir; “demokratik bireyselleşme biçimlerinin yaratılması, çeşitli pratikler, söylemler ve dil oyunları ile gerçekleşen karmaşık bir süreç olarak, demokratik değerlerle özdeşleştirilme sorunudur” (Mouffe, 2001, s. 79). Bu sorun gerek kavramları gerekse toplumu yeniden tanımlama deneyimi bağlamında kimi somut etik taahhütler getirir. Bu taahhütler bir tür mutabakat vaadi içerirler ve bunlar Wittgenstein terminolojisinde şuna karşılık gelirler: “mutabakat anlamlar (*Meinungen*) değil, ama yaşam biçimleri (*Lebensform*) üzerine tesis edilir. Habermas’da olduğu gibi, aklın ürünü Einverstand değil, ortak bir yaşam biçiminin mümkün kıldığı seslerin kaynaşması olarak *Einstimmung*’dur” (Mouffe, 2001, s. 80). Bu nokta çok önemlidir. Çünkü bizi, “hâkim liberal modelin anlayamadığı bir şeye, yani liberal-demokratik adalet anlayışının ve liberal-demokratik kurumların işlevlerini uygun biçimde yerine getirebilmeleri ve kendilerini devam ettirebilmelerinin demokratik bir ethos’u gerektirdiğini kabul etmeye zorlar” (Mouffe, 2001, s. 78). Wittgenstein’in bize önerdiği “demokratik oyun”dur. Bu oyunun temel karakteristik özelliği ise; “tüm oyunları, bizatihi sahip olmaları gereken ortak değerlere indirgemeye çalışmak yerine, ‘hepsinin ortaklaşabileceği bir şeyin var olup olmadığına bakmalı ve görmeliyiz’ dolayısıyla da göreceğimiz ‘benzerlikler, ilişkiler ve onların bütün bir dizisidir’” (Mouffe, 2001, s. 82).

Wittgenstein’in rehberliğinde ilerlersek, ‘demokratik oyun’un oynandığı şekilleri içeren çeşitliliğin tek tip bir yurttaşlık modeline indirgenmeye çalışılması yerine bu çeşitliliği kabul etmeli ve değerini yükseltmeliyiz. Bu, demokratik bir yurttaş olma biçimlerinin çoğulluğunun teşvik edilmesini ve demokratik kurallara çoğul biçimlerde uymayı mümkün kılan kurumların yaratılması anlamına gelir. Wittgenstein’in bize öğrettiği, o kurallara itaat etmenin daha ‘rasyonel’ olanın en iyi ve tek bir yolunun olmadığına dair bir kabul, aslında tam da çoğulcu demokrasinin temelidir. ‘Bir kurala uyulması’ der Wittgenstein ‘bir emre itaat etmeye benzer. Emre itaat için eğitiliriz; bir emre özel bir şekilde tepki gösteririz. Ama şayet bu emre, biri başka bir diğeri bir başka şekilde tepki gösterirse ne olur? Hangisi haklıdır?’ (Mouffe, 2001, s. 83).

Mouffe bu hususta “kurala itaat” ile “kuralı çiğnemek” arasındaki ayrımı saklı tutarak, demokratik pratiğin rahatça hareket edebileceği bir zemin açmaya çabalar. Mouffe’un savunduğu temel tez, bu oyunların demokratik yurttaşlığın var olabilmesi için demokrasinin vazgeçilmez öğeleri olduğudur. Bu öğeler, demokratik ethos<sup>20</sup> etrafında, bir kakofoni değil, çoğulculuğu güvence altına alan bir çeşitlilik arz ederler. Fakat bu

<sup>20</sup> Bkz. Chantal Mouffe, (1997). Decision, Deliberation and Democratic Ethos. Philosophy Today, 41.

varoluş sürecinde “‘düşman’ kategorisi tamamen ortadan kalkmaz, sadece yerinden edilir, ancak düşman, demokratik ‘oyunun kurallarını’ kabul etmeyenler ve dolayısıyla kendilerini siyasal cemaatten dışlayanlar bakımından geçerli kalır” (Mouffe, 2008, s. 17). Mouffe’un teorisindeki eksikleri tespit etmek ve hatta tartışmayı safi eleştiriden kurtarıp çözüm odaklı bir zemine doğru taşımak için “kabul etmeyenler ve kendini dışlayanlar”ı oldukça önemlidir. Böylece, yurttaşlık ve cemaat kavramları da tartışmaya açılabilir.<sup>21</sup>

Mouffe yurttaşlık ve cemaat kavramını tartışmaya, öncelikle bu kavramları tanımlayarak ve önerdiği sosyalist projede üstlenecekleri temel rolü netleştirerek başlar. Bu bağlamda temel sorusu “nasıl bir yurttaş” üzerinden şekillenir.

Amacımız radikal ve çoğulcu bir demokrasi olduğunda yurttaşlığı nasıl anlamamız gerekir? Bu tür bir radikal ve çoğulcu demokrasi projesi, demokratik mücadeleler arasında bir denklik zinciri ve dolayısıyla da demokratik özneler arasında ortak bir siyasal kimlik yaratılmasını gerektirir. Bu rolün gerçekleşebilmesi için ‘yurttaşlar’ hangi koşullarda çağrılmalıdır? (Mouffe, 2008, s. 93).

Bu sorulara yanıt verebilmek için yurttaşlığın kurucu mekanizmalarını göz önünde bulundurmanız gerekir. Radikal demokratik projede, yurttaşlığın kolektif bir kimlik olarak üretil(e)memesi mümkün olabilir mi? Siyasetin görünürlüğü için gereken kolektif bağlar, yeni bir yurttaşlık tanımı ile daha çoğulcu ve radikal bir hale getirilebilir mi? Yeni yurttaşlık tanımları toplumsal hareketler arasında bir hiyerarşi gerektirmeksizin bir eşitlik zinciri oluşturmak temel hareket noktası olarak okunabilir mi? Bu soruların cevapları Mouffe da oldukça olumlu karşılıklara sahiptir. “Yurttaşlığı tanımlama biçimimiz, talep ettiğimiz toplum türü ve siyasal cemaate sıkı sıkıya bağlıdır” (2008, s. 93) diyen Mouffe, yurttaşlık kavramı ile ilgili kuramsal arka planını oluşturmaya, öncelikle “Kantçı liberaller” ile “cemaatçiler” arasındaki tartışmaları inceleyerek başlar.

Siyaset felsefesinin mevcut dirilişi, Kantçı liberaller ile onların cemaatçi eleştirmenleri arasındaki tartışmanın hâkimiyetindedir. Bir anlamda, her ikisi de araçsalcı modelin hâkimiyetiyle bir kenara itilmiş bulunan siyasetin normatif yönünün geri getirilmesini amaçlarlar. John Rawls ve Ronald Dworkin gibi deontolojik liberaller siyasete ahlaki aşlamak isterler. Kant’ın *Sürekli Barış Üzerine* [On Perpetual Peace] adlı eserinde oluşturulan modeli izleyerek, normlarla sınırlanan ve ahlaki olarak tanımlanmış hedeflerin rehberlik ettiği bir siyaset görüşünü savunurlar. Diğer taraftan cemaatçiler, bireyciliğinden dolayı liberalizme saldırırlar. Toplumdan önce var olan doğal haklarla donanmış bir birey düşüncesi

<sup>21</sup> Bu konuda oldukça ufuk açıcı bir tartışma için bkz. Şeyla Benhabib, (1999), *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



tarafından ima edilen tarih dışı, toplumsallık dışı ve ruhu bedeninden ayrılmış özne kavramını suçlayan cemaatçiler, Rawls tarafından oluşturulmuş yeni liberal paradigmanın kalbinde yatan hakkın iyi karşısındaki önceliği tezini reddederler. Cemaatçiler, kendimizi bir cemaatteki katılımcılar olarak kabul edebileceğimiz alan olarak siyaset kavramını yeniden canlandırmak isterler. Cemaatçiler Kant'tan ilham alan 'hak temelli' liberallerin tersine, Aristo ve Hegel'e ve liberalizmin tersine yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik geleneğine başvururlar (Mouffe, 2008, s. 168).

Liberal düşünce geleneği bu iki akıma nasıl yaklaşmaktadır sorusu, kuramsal arka planın ilerleyişi açısından oldukça belirleyici bir noktada yer alır.

Liberal görüşe göre yurttaşlık, her bir kişi için kendisine ait iyi tanımını biçimlendirme, gözden geçirme ve rasyonel olarak peşinden koşabilme yeteneğidir. Yurttaşlar, başkalarının haklarına saygı gösterme zorunluluğunun dayattığı belirli sınırlar çerçevesinde kendi çıkarlarını geliştirmek için hak kullanan kişiler olarak görülürler. Cemaatçiler bu kavrama, ortak iyi görünümündeki ortak eylemin izlenmesinde, başkalarına katılmanın doğallığını öngören bir yurttaş nosyonunun önünü kesen yoksullaştırılmış bir kavram olduğu gerekçesiyle itiraz ederler... Cemaatçiler nezdinde kusurlu kabul edilen liberal yaklaşımın alternatifini, bireylerin istek ve çıkarlarını önceleyen ve bunlardan bağımsız olarak ortak iyi nosyonuna güçlü bir vurgu yapan yurttaş cumhuriyetçiliği siyaseti görüşünün yeniden canlandırılmasıdır (Mouffe, 2008, s. 94-95).

Yurttaşlık kavramının temelindeki kolektif kimlikleri sorunsallaştıran Mouffe<sup>22</sup> yurttaşlığı devlet karşısında kolektif bir kimlik olarak değil, devlete karşı haklarını savunan tek başına bir birey olarak ikame eden bu yaklaşımı önemli bulur. Fakat bu görüşün açmazlarının da farkındadır. Mouffe şunu açıkça belirtir; “özel ortak iyi nosyonu ve paylaşılan ortak değerler konusundaki cemaatçi ayak direme, modern demokrasinin kurucusu olan ve benim demokratik devrimi derinleştirmek ve mevcut demokratik talepler çoğulluğunu yerleştirmek için zorunlu olduğunu düşündüğüm çoğulculukla bağdaşmaz niteliktedir” (Mouffe, 2008, s. 127). Diğer taraftan Mouffe, cemaatçi görüş ile ortak yanlarının olduğunu belirterek, bunun da bir farklılıkla yani “liberalizm tarafından bir köşeye atılmış yurttaşlık erdemi, kamusal ruhi ortak iyi ve siyasal cemaat nosyonlarının geri getirilmesinin önemli olduğu konusunda hemfikirim, ama bunların bireysel özgürlük savunusuyla uyumlu hale getirildiği bir yöntemle” (2008, s. 168) olması gerektiğini vurgular. Bu noktada, *universitas* mı yoksa *societas* mı sorusuna verilecek cevap oldukça önemlidir. Öncelikle Mouffe'un bu kavramsallaştırmaları neden önemli bulunduğu sorusuna odaklanmak gerekir.

<sup>22</sup> Bkz. Chantal Mouffe, (1992). Citizenship and Political Identity. The Identity in Question. 61.

Bana öyle geliyor ki, Oakeshott'un *societas* anlamındaki sivil birlik fikri, modern demokratik koşullardaki siyasal birliğin tanımlanması için yeterlidir. Gerçekten de *societas* özsel ortak iyi fikrinin ortadan kalkışını onaylayan ve bireysel özgürlük için yer açan bir insani birlik biçimidir. *Societas*, sivil birlik üyeleriyle bir çatışma değil, belirli cemaatlerin müttefikleri ve çok amaçlı birliklerin aidiyetinde bulunan yabancılar arasında görece yararlanılabilir birlik biçimidir. Şayet bu, *universitas* olarak, amaçlı bir birlik olarak tasavvur edilseydi mümkün olmayacaktı, çünkü bireylerin özgür katılımına dayanan diğer birliklerin varlığına izin vermeyecekti (2008, s. 103).

Bu kavramları daha ayrıntılı tanımlayarak devam edelim. Belirtilen kavramların Mouffe ve Oakeshott için ifade ettiği farklı noktaları görmek oldukça önemlidir. Mouffe'a göre, *Universitas*, "özel bir ortak amacı oluşturmaya çalışmak ya da ortak bir çıkarı geliştirme girişimindeki anlaşmaya işaret eder" (Mouffe, 2008, s. 102). Diğer yandan, Oakeshott'a göre ise *Universitas*, "doğal bir kişinin oluşturulacağı tutumda birleşen kişileri, kendisi bir Kişi ya da çeşitli açılardan önemli birisi gibi olan kişilerin ortaklığına göndermede bulunur" (1975, s. 203). *Societas* tanımının Mouffe için daha yaşam alanına yönelik bir terim olduğu görülürken, Oakeshott ise bu terimi toplumsal prosedürün doğal bir çıktısı olarak yorumlar. Mouffe, Oakeshott'un bu yaklaşımını bir adım daha ileriye taşıma gayreti içerisinde. Mouffe'a göre, *Societas* ya da '*sivil birlik*' ise, "bir amaçla tanımlanan ortak girişime yükümlülük anlamındaki birlik modelinin tersine, ortak eylem bakımından özel bir bağıntıyı değil, kurallar bakımından biçimsel bir ilişkiyi düzenler" (Mouffe, 2008, s. 102). Mouffe, bu kavramı Wittgenstein'in oyun kavramsallaştırmasına eklemeyi hedeflemektedir.

*Societas* fikri, belirli türde tanımlanabilir bir birliğin düzenlenmesi amacıyla, birinin diğerine, seçim ya da durumdan dolayı bağıntılı hale geldiği birimlerin ilişkisidir. Onları birleştiren ve her birinin kendisini *socius* olarak tanımlamasına işaret eden bağ, özel bir ortak amacın peşinden koşmak ya da ortak çıkarın geliştirilmesindeki girişimi içeren bir sözleşme değil, ama birinin diğerine karşı olan sadakatidir (Oakeshott, 1975, s. 201).

Mouffe'a göre, Oakeshott'un ısrarcı olduğu nokta; "bir *societas* ya da *cives*'teki katılımcıların ne ortak bir girişim için ne de bir kişinin bireysel refahını elde etmesini kolaylaştıran bir bakışla birleşmedikleri; fakat onları bağlayan unsurun ortak ya da 'kamusal' kaygı ve bir 'medeniyet pratiği'ne dair otoritenin belirlendiği koşulların tanınmasıdır" (2008, s. 102). Oakeshott bu 'kamusal kaygı'yı, "*respublica*" olarak adlandırır.

Bu *respublica*; "tüm amaçların izlenmesinin ve tüm çıkarların geliştirilmesinin, tüm isteklerin tatmininin ve tüm inançların yayılmasının herhangi bir çıkarın yararına

ya da herhangi bir inancın doğrusuna ya da hatasına karşı kayıtsız kurullarla formüle edildiği koşulların kabulüne bağlanan ve sonuçta bizatihi özsel bir çıkar ya da doktrini içermeyen ortak bir kaygının eklemesidir (Oakeshott, 1975, s. 172).

*Respublica*, “edimleri değil, ama edimlerin seçimindeki taahhüt koşullarını belirleyen medeniyet pratiğidir” (Mouffe, 2008, s. 103). “Bireyin davranış grameri”ni sağlayan *Respublica*’nın kuralları; “öze ilişkin eylemler ya da sözler emretmeyen, yasaklamayan, yetkilendirmeyen... bir birlik biçimi olarak bireysel özgürlüğü gözetir. Bireyin siyasal cemaate ait oluşu, onun etik-siyasal ilkeleriyle özdeşleşmesi *respublica*’da ifade edilen ortak düşüncenin kabulüyle açığa çıkar” (Mouffe, 2008, s. 110). Mouffe, bu terimi çoğulculuk temeline taşımaya gayret eder. Buna göre, *Respublica*, “çok sayıda farklı girişimle ilgilenebilen ve farklılaşan iyi kavramlarını içeren, ama tatmin olabilecek şeylerin peşinden koşma ve eylemlerini gerçekleştirmede *respublica* tarafından buyrulan kurallara boyun eğmeyi kabul eden kişilerin ortak siyasal kimliğidir” (Mouffe, 2008, s. 107).

Siyasal cemaate ait olmak için yapmamız gereken şey, özgün uygar ilişkiler dilinin, *respublica*’nın kabul edilmesidir. Aslında bu kurallar, bireyin tatmin arayışında ve kendisinin seçtiği eylemlere dair taahhütlerin yerine getirilebilmesi sürecindeki davranış kurallarını emreder. Dolayısıyla uygar ilişki kurallarıyla özdeşleşme, başka durumlarda çok sayıda farklı girişimle meşgul olan kişiler arasında ortak bir siyasal kimlik yaratır. Bu modern siyasal cemaat biçimi, özsel ortak iyi fikriyle değil, ama ortak bir bağitle, kamusal bir kaygıyla bir arada tutulur. Dolayısıyla bu cemaat, belirgin bir biçimi ya da belirgin bir kimliği olmayan ve sürekli olarak yeniden kurulan bir cemaattir. Bu tür bir cemaat kavramı, modern öncesi siyasal cemaat düşüncesinden açıkça farklıdır (Mouffe, 2008, s. 103).

Mouffe, tüm eksik taraflarına rağmen, Oakeshott’un *respublica*’sının özgüllüğünü şöyle açıklar;

Oakeshott örneğinde hakkı belirleyen ilkeler, yani *respublica*... Hegelci bir yöntemle kavranır diyebiliriz. Çünkü ona göre, *respublica*’yı kabullenmek anlamında birleşmiş olmak *sittlich* [ahlaki, moral] bir ilişkiyi içerir. Benim bu yaklaşımda yararlı bulduğum, çoğulculuk ve bireysel özgürlüğün kabulüne olanak tanınması ve *societas* nosyonunun, normatif yönlerin tümünü özel ahlak alanına terk etmemesidir. Oakeshott’un izini Machiavelli, Montesquieu ve Hegel’e kadar geriye doğru sürerek götürdüğü bu birlik biçimi, *cives* [yurttaşlar] arasında araçsal olmayan, etik bağit anlamında özsel bir ortak iyinin varlığından koparılmış belirli bir siyasal cemaat fikrini sürdürmemize izin verir (Mouffe, 2008, s. 105).

Bu durumda, “ahlaki (araçsal değil) bir düşünceler düzenini gösteren ve uygar düzenlemelerin tarafsızlığı olarak adlandırılan şeyin kendisi olarak makul değil, ama kendi ahlaki koşulu olarak uygar birliğin tanınması aracılığıyla tamamlanmaya muhtaç

olan bir yarım doğrudur” (Oakeshott, 1975, s. 175). Bu da, Mouffe’un ‘etik-siyasal’ olarak adlandırdığı görüşün esas dayanağıdır. Bu etik-siyasal görüşün temel turnusolü, yurttaşlığı liberalizmde olduğu gibi salt bir kavrama indirgemekten ya da diğer bir ifade ile yurttaşlıkta olduğu gibi üstün bir konum olmaktan çıkarmaktır. Bu etik-siyasal ilkenin yurttaşlık kavramına temel katkısı, farklı özne pozisyonlarını oyuna dâhil ederek, bu öznelere kendini yeniden kurma, Mouffe terminolojisi ile söyleyecek olursak yeni eklemleme alanları bulma şansı vermesidir. O halde, bu yurttaş kavramını yaratacak olanaklar nelerdir? Bu yeni yurttaşlık kavramının temel esprisi, kendini dar hukuki kalıplardan sıyrarak, demokratik ethos gereğince kendini *respublica* doğrultusunda yeni pratiklere açık bir özdeşleşme biçimi olarak tanımlamasıdır. Bir sonraki adımda ise, *respublica*’nın “hem demokrasinin genişlemesi ve radikalleşmesi hem birbiriyle mücadele eden farklı gruplar arasında ortak bir kaygıyı içermesi ve hem de belirli davranış kurallarını onaylaması konusunda ortak bir kabule yol açması, diğer bir anlatımla radikal demokratik yurttaşlar olarak ortak bir siyasal kimlik inşa etmesi gerekliliğini” (2008, s. 107) hatırlatır. Bu gereklilik doğrultusunda Mouffe, Oakeshott’un kusurlu siyaset düşüncesini ve bu düşüncenin kaçırdığı temel noktaları gözler önüne serer. Oakeshott’un gözden kaçırdığı/görmemezlikten geldiği temel husus, “ortak bir uygarlık dili olarak Oakeshott’un siyaset kavramı, siyasetin sadece bir yönü için uygundur: ‘biz’ cephesinden, dost cephesinden bakış noktası. Oakeshott’un tümüyle gözden kaçırdığı şey; bölünme ve antagonizma, yani ‘düşman cephesidir’” (2008, s. 106). Oakeshott’un ve Oakeshott’a benzer mantaliteye sahip birçok liberalin de yaptığı gibi, özdeşlikler kurarak sorunun üstesinden gelmeye çalışmak bize net bir çözüm sunmaktan uzaktır. Bunun nedeni, yurttaşlığın bir çıkar düzenlemesinden çok, mevcut iktidar odakları arasındaki ilişkiye dair bir yeniden tanımlama mevzusu olmasıdır. Yurttaşlığı evrenselci bağlamdan kurtarmak demek, yurttaşlık tanımına mevcut iktidar ilişkileri analizini eklemek anlamına gelmektedir. Böylesi bir analizden yoksun bir tanımlama, demokratik çoğulculuk bağlamında, kaçınılmaz olarak, geçici ya da tamamen işlevsiz cevaplar sunmaktadır.

Bütün bireylerin özgür ve eşit doğdukları iddiasına dayalı evrensel yurttaşlık nosyonunun formüle edilmesine katkıda bulunan liberalizm, aynı zamanda yurttaşlığı, bireyin devlete karşı elinde tuttuğu hakları gösteren, sade ve yasal bir statüye indirgemıştır. Bu hakların kullanılma biçimi, hak sahipleri yasayı ihlal etmediği ya da diğerlerinin haklarına müdahale etmediği sürece önemsizdir. Eşit

kişilerden oluşan bir cemaatteki kamusal ruh, yurttaş etkinliği ve siyasal katılma, liberal düşünürlerin çoğuna yabancısıdır (2008, s. 126).

Tam da bu nedenden dolayı demokrasinin, Antik Yunan'daki dışlayıcı tanımının geçerliliğini hala koruduğunu, tanımın bugün kavramsal anlamda sınırlılığının kadim bir gelenek olarak devam ettirdiğini iddia edebiliriz. Bu yeni kimliklerin demokratik oyuna dâhil edilmeleri gerek sosyalist proje gerekse yeni çoğulculuk tanımı için yeterli değildir. Bu kimliklerin yeniden tanımlanması ve bu yeni tanımlamalar üzerinde tanınmış ve tanınacak hakların sorunsallaştırılması gerekir. Evrenselciliğin yarattığı kısıtlamalar ifşa edilebilirse, bu deşifre üzerinden çoğulculuğu özümsemiş bir yurttaş tanımlaması yapılabilir.

'Güvenceler' aramak çoğulcu demokrasinin yıkımına yol açabilir. Dolayısıyla, demokrasinin var olabilmesi için toplumsal aktörlerden herhangi birinin toplumun temel yapısına üstünlük iddia edemeyeceği kabulü önem taşır. Toplumsal aktörler arasındaki ilişkide, aktörlerin kendilerine ait taleplerin özel oluşunu ve sınırlarını kabul etmeleri –yani karşılıklı ilişkilerinin sadece, içinden iktidarın sökülemediği ilişkiler olarak kabullenilmesi halinde- 'demokratik' adıyla adlandırılabilir (Mouffe, 2008, s. 225).

Bu demokratik alanlar, salt ampirik alanlar değil aynı zamanda, demokratik oyunun yeniden kurulacağı, eklenmelere ve tesadüflere açık yüzeylerdir.

Demokratik güçlere ait bir hegemonyayı olanaklı kılmak için yeni kimliklere gereksinim duyulur ve ben burada, radikal demokratik yurttaşlar anlamındaki ortak bir siyasal kimliğin taraftarıyım. Özgürlük ve eşitlik: ben bununla, liberal demokratik rejimin ilkelerinin radikal demokratik bir yorumuyla birlikte kolektif özdeşliği anlıyorum. Bu tür bir yorum, bu ilkelerin farklı toplumsal ilişkileri ve cinsiyet, sınıf, ırk, etnik köken, cinsel yönelim gibi ilişkili oldukları özne konularını da kapsayan bir yöntemle anlaşılmasını gerektirir (Mouffe, 2008, s. 108).

Mouffe'un önerdiği yurttaşlık görüşü, kamusal ve özeline keskin ayrımlarına karşı çıkar. Tam olarak eleştirdiği, evrenselciliğin, göz ardı edilmesi gereken farklılık alanı olarak kodladığı özel alanı oyuna dâhil etme çabasıdır.

Mevcut demokrasi teorisinin yurttaşlık sorununun üstesinden gelme konusundaki başarısızlığın nedeni, bireyleri toplumdan önce gelen, doğal hakların taşıyıcısı veya iyiyi azamileştiren failer ya da rasyonel özneler kabul eden bir özne anlayışıyla hareket etmesinin sonucudur. Yurttaşlar bütün durumlarda, toplumsal ilişkilerden ve iktidar ilişkilerinden, dil, kültür ve üretken failer olmayı mümkün kılan tüm pratikler dizisinden soyutlanırlar. Bu rasyonalist yaklaşımlar, demokratik özenenin varlık koşullarının neler olduğu sorusunu da dışarıda bırakmaktadır (Mouffe, 2001, s. 105).

Mouffe bu duruma tam da, “yurttaşlık kullanımının Akla denk kılınmış ve erkeğe ayrılmış evrensel bir bakış açısının kabulünden ibaret olduğu düşüncesine, tam da yurttaşlığın modern demokrasinin etik-siyasal ilkelerinin tanımlanmasını içermesi ve aynı zamanda bu ilkelerin yorumlanma sayısı kadar yurttaşlık biçimi olabileceği” (2008, s. 110) gerekçesiyle karşı çıktığını belirtir. Ancak, kamusal özel ayrımını doğal kabul etmek, kadını özel alana hapseden “erkek” evrenselci söylemin temel dayanağıdır. Evrenselciliğin sorgulanması demek aynı zamanda bu “tarafsız” ayrımın taraflı olduğunu deşifre edebilmek anlamına gelir. Bu deşifrenin temel amacı ise, heterojen bir kamusal alanın yaratılması, farklı bakış ve tecrübelerin bu heterojen alanda kendini ifade etme şansı bulabilmesidir. Kamusal/özel ayrımını sorunsallaştırmanın sosyalist proje için temel önemi buradan kaynaklanır. Öte yandan, Mouffe’un sunduğu temel öneri şudur:

Burada önermekte olduğum görüş, hem liberal görüşten hem de yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik görüşünden açıkça farklıdır. Bu görüş, cinsiyetçi bir yurttaşlık kavramı olmadığı gibi nötr bir kavram da değildir. Bu görüş, ‘biz’e ilişkin her bir tanımın bir ‘sınır’la sınırlanmasını ve ‘onlar’ın belirlenmesini ima ettiğini kabul eder. ‘Biz’in tanımı, ardından gelen farklılık ve çatışma bağlamında oluşur. Radikal demokrat yaklaşım, ortak iyi fikrini dışlayan liberalizmin ve ortak iyi fikrini cisimleştiren yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçiliğin tersine, ortak iyi kavramını yurttaşlar olarak eylemde bulduğumuzda sürekli olarak başvurmamız gereken, ama hiçbir zaman ulaşılamayan bir ‘ufuk noktası’ olarak görür. Ortak iyi, bir taraftan ‘toplumsal bir sanal’ olarak, yani tam tasarımın gerçekleştirilmesine dair olanaksızlığın koşulu olarak bir ufka atfedilen rolü üstlenir. Diğer taraftan Wittgenstein’in ardından giderek göstermiş olduğum modern demokrasinin etik-siyasal ilkeleriyle, yani özgürlük ve eşitlikle uyum sağlayan bir ‘davranış grameri’ni belirler. Ancak bu ilkelerin rekabet halindeki çok sayıda yorumu açık olması, aynı zamanda tümüyle kapsayıcı olan bir siyasal cemaatin hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğinin kabul edilmesini de gerektirir (Mouffe, 2008, s. 129).

Pateman’ın da kamusal ve özel arasındaki ayrımın modern ataerkilliğin kurucu momentini olduğunu söylemesine dikkat çeker. Çünkü bu ayrım, “doğal tabiiyet dünyası olarak, kadınların geleneksel ilişkiler ve bireyler dünyasından, erkeklerden ayrılmasıdır. Doğanın kadınsı özel dünyası, tikellik, ayrışma, eşitsizlik, duygu, sevgi, kan bağları, geleneğin kamusal, evrensel –ve eril- âleminden, medeni eşitlik ve özgürlükten, akıldan, rıza, sözleşmeden ayrılır” (akt. Mouffe, 2008, s. 124). Mouffe, kamusalıya yönelik bütüncü yaklaşımını kabul etmez. Kamusal tartışmasında homojen bir erkeklik ile homojen bir kadınlığın karşılaşması söz konusu değildir. Bu bağlamda Mouffe’un amacı da böylesi homojen gruplar oluşturmak değil, bu iki grubun sahip olduğu farklılıkları, aynılıkları ve bu gruplar tanımlanırken temel alınan ya da gözden kaçırılan

dinamiklerin ortaya çıkarılmasıdır. Bu grupların deneyimlediği farklı direniş ve tabiiyet mekanizmalarının incelenmesidir. Bu mekanizmaları tasavvur etmek demek, toplumsal ilişkilerin temsil koşullarının geliştiği bir çokluk oluşturma çabasına önemli katkılar sunar. Mouffe, bu çoklukla yapılması gerekenin; “Modern yurttaş kavramındaki sınırlılıkların çaresi, cinsiyetle ilişkili farklılıkların siyasal açıdan tanımlanması değil, fakat cinsiyet farklılıklarının fiilen ilişkisiz kalacağı yeni bir yurttaşlık kavramının inşa edilmesi” (2008, s. 125) olduğunu belirtir. Bu insanın anahtarının da bu grupların pasifizasyonunu sorunsallaştıran, “toplumsal fail” kavramı olduğunu öne sürer. “İçinde kayıtlı bulunduğu toplumsal ilişkiler çoğulluğuna karşılık gelen bir özne pozisyonları grubuna eklememesine karşılık gelen bir toplumsal fail. Bu çoğulluk, aralarında zorunlu ilişki bulunmayan ama sadece olumsal ve kararsız eklememe biçimlerine sahip belirli söylemler içinde inşa edilir” (Mouffe, 2008, s. 125).

Tek bir birey bu çokluğun taşıyıcısı olabilir ve ilişkilerden birinde hâkim iken diğerinde tabi hale gelebilir. Böylece toplumsal bir faili, kapalı bir farklılıklar sistemine hiçbir zaman bütünüyle saptanamayan bir ‘özne pozisyonları’ grubu tarafından, aralarında zorunlu bir bağ değil, ama sürekli bir üst-belirlenim ve yer değiştirme hareketi bulunan bir söylemler çeşitliliği tarafından inşa edilmiş kişi olarak kavrayabiliriz. Dolayısıyla bu türden çoklu ve çelişkili özne ‘kimliği’, özün özdeşleşme biçimlerine bağlı olması nedeniyle özne pozisyonlarının kesişim noktalarında daima olumsal, kararsız ve geçici çözümleri içermektedir. Kısaca, toplumsal failden sanki birleşik, homojen bir bütünden söz ediyormuşçasına bahsetmek olanaksızdır. Biz bu kimliğe daha çok çeşitli söylemsel formasyonlar tarafından inşa edilmiş çeşitli özne pozisyonlarına bağlı bir çoğulluk olarak yaklaşmak ve bu kimliğin farklı özne pozisyonlarını inşa eden söylemler arasında önsel, zorunlu bir bağı içermediğini kabul etmek zorundayız (Mouffe, 2008, s. 117).

Dolayısıyla bu yaklaşımın Mouffe’un önerdiği sosyalist projedeki karşılığı “radikal demokrat yurttaşlar anlamında siyasal kimliklerin yaratılması, başka bazı ‘yeni toplumsal hareketlerde’ olduğu kadar kadınlar, çalışanlar, siyahlar, gayler, ekoloji gibi çeşitli hareketleri de içeren demokratik talepleri arasında kolektif bir özdeşleştirme biçimlerinin” (Mouffe, 2008, s. 108) oluşturulabilmesi ile paralel bir çizgide ilerler. Mouffe bu tür hareketlere karşı ilgisiz bir tavır içerisinde olan gerek Marksist gerek Marksist olmayan gruplara karşı, kastettiği bilhassa yeni toplumsal hareketlerdir. Bu hareketlerin toplumsalın yeniden kuruluşuna antagonistik bir şekilde dâhil edilmelerini, işçi sınıfı fetişizmini kırabilmek için önemli bir nokta olarak görür.

Bu özdeşleştirme biçiminin önündeki en büyük engel, solun bu entegrasyon sürecine direnmesi veya entegrasyon sürecini artık geçerliliği kalmayan sınıf formülasyonuna hapsetmeye çalışmasıdır. Mouffe şunu belirtir: “özcülüğün, radikal ve çoğulcu demokrasi kavramıyla anlaşmazlık içinde olan bir kimlik görüntüsüne yol açtığını ve bu türden bir radikal ve çoğulcu demokrasi siyasetinin gerektirdiği yeni yurttaşlık vizyonunu inşa etmemize izin vermediğini düşünüyorum” (2008, s. 115). O’na göre, tam da bu sebeple, demokrasi radikal ve çoğulcu olmalıdır. Yeni toplumsal hareketlerin de işçi sınıfı hareketleri kadar heyecan yaratabileceği bir demokrasi inşa edilmelidir. Herkes için eşitlik ve özgürlük daha radikal bir hale getirilmeli, demokratik kurumlar bu doğrultuda derinleştirilmelidir. Oakeshott’un başlattığı kamusal/özel ayrımı bir başlangıç noktası olarak kabul edilerek, revize edilmelidir. Mouffe’un Oakeshott’un üzerinde bu denli durmasının sebebi de budur. Oakeshott, tüm kısıtlılığın rağmen, kamusal/özel ayrımını gündeme getirerek, bu ikiliğin yeniden tanımlanmasına yönelik bir ihtimal yaratır. Mouffe’a göre; “Oakeshott’un görüşünde kamusal/özel ayrımı terk edilmez, fakat yeniden formüle edilme şansı verilir. Fakat bu şans bile, “kimliği tekil bir pozisyona indirgeyen yaklaşımdan daha uygundur” (Mouffe, 2008, s. 134). Mouffe’un *Societas*’a bu denli vurgu yapmasının nedeni de budur; bir ihtimal dâhilinde de olsa, kamusal ve özel dikotomisine müdahale şansı kazandırmak.

*Societas, respublica*’da belirginleştirilmiş olan her girişim ‘kamusal’ koşullardan hiçbir zaman bağışık olmamakla birlikte, ‘özel’i de içeren sivil bir durumdur. *Societas*’ta her durum, “özel ile kamusal arasında bir karşılaşmadır, tahayyül edilen ya da arzulanana öze ilişkin bir doyumun sağlanmasını amaçlayan bir eylem ya da söz ile bunların yerine getirilmesi için onaylanması gereken uygarlık koşulları arasındaki bir karşılaşmadır, dolayısıyla bu durumlardan hiçbiri diğerinin dışlanması anlamına gelmez” (Oakeshott, 1975, s. 183). İstekler, seçimler ve kararlar özeldir, çünkü her bireyin sorumluluğudur, ama uygulamalar kamusaldır, çünkü *respublica*’da belirginleştirilen koşulların onaylanması gerektirir. (Mouffe, 2008, s. 110).

Mouffe, yurttaşlığın yeniden tanımlanmasının, örneğin Habermas’ın iddia ettiği gibi, dolaysız ve çarpıtılmamış bir iletişimsel eylemde değil, farklı grup dinamiklerine açık ve sürekli kendini yenileme eğilimindeki bir karşılaşma ve eklemlenme pratiğinde gerçek anlamını bulabileceğini belirtir.

İleri sürmek istediğim yurttaşlık görüşü, radikal ve çoğulcu demokrasi projesinin ihtiyaç duyduğu görüşlerden biri olarak, modern çoğulcu demokrasinin siyasal ilkeleriyle özdeşleştirilmeye dayanan, yani herkes için eşitlik ve özgürlük iddiasından oluşan bir siyasal kimlik biçimidir. Yurttaşlık, çok sayıda farklı işle



uğraşan ve farklı iyi kavramlarına sahip olan ama bir dizi verili etik-siyasal değere dair yoruma ortak özdeşlikleri yoluyla bağlanan kişilerin ortak siyasal kimlikleri olacaktır. Yurttaşlık ne liberalizmde olduğu gibi sadece diğerleri arasındaki tek kimliği ifade eder ne de yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilikte olduğu gibi diğerlerin tümünü bastıran hâkim bir kimliktir. Bunun yerine, bir özgül bağlılıkları çoğulluğuna ve bireysel özgürlüğe saygıya olanak tanıyan, toplumsal failin farklı öne pozisyonlarını etkileyen eklemleyici bir ilkedir (Mouffe, 2008, s. 127).

Sonuç olarak, yurttaşlığı özcülükten ve özcülüğün başta evrenselcilik olmak üzere bütün yönlerinden kurtarmaya çalışırken de yurttaşlığı yeniden tanımlarken de, varmaya çalıştığı nokta, tam olarak “siyasal birliğin etik doğasından vazgeçmeden liberalizmin modern demokrasiye büyük katkısı olan kamusal ile özel, ahlak ile siyaset arasındaki ayrımı uyumlu hale getirmenin yoludur” (2008, s. 102). Bu uyum sürecinin temel öğelerinden bir diğeri ise, Mouffe düşüncesinin temel sacayaklarından biri olan, hegemonya kavramının yeniden tanımlanması ile devam eder.

#### **2.4. “Hegemonya”yı Yeniden Tanımlamak**

Hegemonya kavramının kökeni Antik Yunan’a kadar uzanır. Fakat bu başlıkta, hegemonya kavramının bir başka tarihsel uğrağı hareket noktası olarak alınmaktadır. Kavramın özellikle 19. Yüzyıldan itibaren Çarlık Rusya’sında kazandığı anlama odaklanılmaktadır. Bu dönemde hegemonya, “Çarlık rejimini devirmek amacıyla bir araya gelen değişik toplumsal sınıflar, gruplar ve eğilimler arasındaki ittifak içerisinde işçi sınıfının yönlendiriciliğini ifade ediyordu” (Yetiş, 2012, s. 87). Bu kullanım, yani işçi sınıfının yönlendiriciliği, kavramın daha sonraki kullanımları için oldukça belirleyici bir kırılma noktası olarak okunabilir. Kavram daha sonra, Gramsci tarafından daha işlevselleştirilerek yeniden tanımlanacaktır.

Mouffe düşünüşünde ise, hegemonyayı yeniden tanımlamaktaki temel amaç, hegemonyanın temel yönlerinden biri olan demokratik mücadele grupları arasında bir denklik hattı oluşturabilmektir. Esas mesele, işçi sınıfının talepleri ile yeni/diğer toplumsal hareketlerin taleplerini, çoğunlukla işçi sınıfının aleyhine, denk söylemsellikler içinde telaffuz edebilmektir. Hegemonya kavramının yeniden tanımlanması girişimi boyunca, işçi sınıfı merkeziliğini sorunsallaştırırken işaret etmeyi amaçladığı temel nokta budur. Öncelikle ‘hegemonya’ kavramının ortaya çıkmasını

sağlayan adımların nasıl yapılandırıldıklarını inceleyerek başlayan Mouffe ve Laclau, terimin Rus Sosyal Demokrasisi içinde ortaya çıkışını -Komintern teorisyenleri kavramı oradan aldıkları ve Gramsci'ye de onlar aracılığıyla ulaşan- merkez alırlar. Hegemonya kavramı; “Plekhanov’un ‘aşamacı’ anlayışına göre tarihin normal bir gelişim göstermesi halinde olması gereken şeyin krize girmesiyle ortaya çıkmış bir boşluğu doldurmaktadır.” (2008, s. 90). Mouffe’un hegemonya kavramsallaştırmasının önemli bir bileşeni olan, boşluk kavramının özgüllüğüne özellikle dikkat edilmesi gerekmektedir.<sup>23</sup> Hegemonya kavramını sosyalist proje bazında yeniden tanımlamayı amaçlayan Mouffe ve Laclau bunu yaparken, dikkat edilmesi gereken önemli noktalara dair birçok uyarıda bulunurlar. “Burada hegemonya bir ilişkiden daha fazlasını, çok farklı iki ilişki arasındaki gerilimin egemen olduğu bir alanı ifade eder: a) hegemonize edilen görev ile onun ‘doğal’ sınıf faili arasındaki ilişki ve hegemonize edilen görev ile onu hegemonize edilen sınıf arasındaki ilişki” (2008, s. 92). Bu ekonomik-politik ilişki bağlamında hegemonya teriminin kavramsallaştırılması yekpare bir bütünlük göstermez. Örneğin, Batı Avrupa’da aynı sınıflar arasında gerçekleşen bu yer-değiştirme ilişkisi, Rusya örneğinde farklı sınıflar arasında gerçekleşiyordu. Bu sebeple, hegemonya terimi farklı toplumsal coğrafyalarda farklı şiddette anlamlar ve tarihsel göndermeler için kullanılıyordu. Dolayısıyla, ‘hegemonya’ terimi:

Yerinden-oluşun Avrupa’da aldığı biçimler, üstesinden gelinmesi gereken olumsuz kategorilere –geçicilik ve olumsuzluk- başvurularak kavramsallaştırılabiliyorken, Rusya örneğinden yerinden oluşlar kendilerini işçi sınıfının ilerlemesine izin veren olumlu konjonktürler –tarih sahnesine çıkmasının belli bir yolu- olarak ortaya koyduklarından, işçi sınıfı ile verili bir momentte üstlenmek zorunda olduğu yabancı görevler arasındaki yeni ilişki tipini karakterize etmek zorunlu hale geliyordu. Bu normal-dışı ilişkiye ‘hegemonya’ dendi (2008, s. 92).

Bu çerçevede asıl odaklanması gereken, sınıf ile fail arasında kendiliğinden gelişmeyen ve dışarıdan dayatılan bir mesafenin yaratılmasıdır. Fail, tarihsel sorumluluğu ile yüzleşmez, onu sorgulamaz, bu durum da onu sorumluluğuna dışsal bir hale getirir. İçselleştiremediği görevi, gerek taktik gerek stratejik hamlelerde bir “önder”e ihtiyaç duyması ve süreçte etkin bir rol üstlenememesine sebep olur.

Yeni bir ilişki tipini özgül kimliği üzerinde tanımlamak değil, tarihsel zorunluluk zincirinde meydana gelmiş bir boşluğu doldurmak için ortaya çıkmıştır. ‘Hegemonya’, var olmayan bir bütünlüğü ve bu ilksel yokluğun üstesinden gelerek

<sup>23</sup> Bu konuda Laclau üzerine yazılmış önemli bir makale için bkz. Michael Kaplan, (2010), The Rhetoric of Hegemony: Laclau, Radical Democracy and The Rule of Tropes. *Philosophy and Rhetoric*. 43(3).

mücadelelere bir anlam ve tarihsel güçlere pozitif nitelik katmak için yapılan çeşitli yeniden düzenleme ve yeniden eklemlenme girişimlerini akla getirecektir. Kavramın içinde belirlediği bağlamlar, bir *çatlağın* (jeolojik anlamda), doldurulması gerekmiş bir yarığın, üstesinden gelinmesi gerekmiş bir olumsuzluğun bağlamları olacaktır. Bir kendiliğin haşmetli açılımı değil, bir krize tepki olarak doğacaktır hegemonya (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 31).

Hegemonya'nın Rusya örneğindeki özgüllüğünü ve Rus Sosyal demokrasisindeki anlamını belirtip, hegemonya kavramı merkezinde Mouffe ve Laclau'nun "Marksizm'in krizi" tanımını kullandıkları süreci ve bu sürece/krize verilen tepkileri inceledikten sonra, kavramın tarihsel tanım sıralamasına bağlı kalarak, öncelikle Lenin'in ve daha sonra Gramsci'nin hegemonya kuramını tartışmaya başlayabiliriz.

Leninist geleneği karakterize eden temel hat, fail ve sınıf arasındaki dinamiklerin giderek daha dışsal bir hale geleceği sürecin başlangıç noktası olmasıdır.

Leninizm'e göre hegemonya, bir *sınıf ittifakı* içinde *politik önderlik* gerektirir. Hegemonik bağlantının politik karakteri esastır, bu da bağlantının kurulduğu zeminin toplumsal failerin oluşturduğu zeminden farklı olması anlamına gelir. Üretim ilişkileri alanı sınıf oluşumunun özgül zemini olduğundan, sınıfların politik alanda varoluşları ancak çıkarların temsili olarak anlaşılabilir. Sınıflar, onları temsil eden partileri aracılığıyla, bir sınıfın önderliği altında, ortak bir düşmana karşı bir ittifak içinde birleşirler. Fakat bu koşulsal birlik ittifaka katılan sınıfların kimliğini etkilemez, çünkü onların kimliği sonuçta birbirleriyle hiç bağdaşmayan 'çıklarlar' çerçevesinde oluşmuştur ('birlikte vur, ama ayrı yürü'). Toplumsal failerin 'çıklarlar' biçimi içinde rasyonalist biçimde kavranan kimliği ile temsil araçlarının temsil edilene ilişkin saydamlığı, kurulacak hegemonik bağlantının dışsallığını sağlayan iki koşuldur. Komünist militanın çok tipik bir biçimde kendisini içinde bulduğu paradoksal durumların temelinde bu dışsallık yatıyordu. Çoğunlukla demokratik özgürlükler için mücadelenin öncülüğünü yaptığı halde kendisini bu özgürlüklerle özdeşleştiremiyordu, çünkü 'burjuva-demokratik' aşama tamamlandığında onları ilk ortadan kaldıran yine kendisi olacaktı (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 99).

Demokratikleşme, sınıf bağlamını aşan ve kitleselliğe doğru ilerleyen bir süreçte gerçekleşirken, Leninist gelenekte sınıf hegemonyası sabitlenerek kitle ile önderlik arasındaki mesafe giderek açılır. Bu sebepten sürecin demokratik hale gelmesi, ancak sürecin bizatihi yürütücüsü konumunda olan önderin çekilmesi ile mümkün bir hale gelen bir paradoksa dönüşür. Bu ayrım reel hayatta bir taraftan mütemadiyen hareket halindeyken, diğer tarafta da kendini kalıcılaştırma eğilimi taşır. Bu şu anlama gelir; "kendisini 'işçi sınıfının nesnel çıkarları' ile özdeşleştirmeyi sürdüren bir öncünün, demokratik talepler çeşitlenip kitle mücadeleleri alanı karmaşılaştıkça, kendi kimliği ile önderlik etmeye çalıştığı kesimlerin kimliği arasındaki mesafeyi daha da açması

gerekir” (2008, s. 101). Bu aşamada, Mouffe ve Laclau önemli bir noktayı daha işaret ederler:

Bu yönelimi kaçınılmaz kılanın ne olduğunu aydınlatmak önemlidir. İşçi sınıfının sosyalist belirleniminde politik aracılığın gerekli olduğunu reddetmeye çalışmıyoruz, buna sınıfın kendiliğinden sosyalist belirlenimi mitine dayanan bir işçilikle karşı çıkmaya ise hiç mi hiç çalışmıyoruz. Ne var ki, belirleyici olan, bu politik bağlantının doğasının nasıl anlaşıldığıdır. Leninizmin ise, herhangi bir zorunlu tarih yasası tarafından önceden belirlenmemiş bir kitle kimliğini mücadele yoluyla kurmak için hiçbir çaba göstermediği açıktır. Tersine, Leninizm sınıfın yalnızca aydınlanmış öncünün erişebileceği bir ‘kendi için’i olduğunu iddia eder – dolayısıyla işçi sınıfına karşı tutumu tamamen pedagojiktir-. Otoriter politikanın kökleri bilimle politikanın bu iç içe geçmesinde yatar. Bunun bir sonucu olarak, partiyi sınıfın –elbette et ve kemikten oluşan sınıfın değil, onun ‘tarihsel çıkarlar’ının oluşturduğu özün [entelechy]- temsilcisi olarak ele almakta herhangi bir sorun yoktur. Demokratik hegemonya pratiğinin temsil etme sürecinin saydamlığını gittikçe daha fazla sorgulamasına karşılık, otoriter pratik temsil etme ilişkisinin temel politik mekanizma haline gelmesinin temelini atmıştır. Her türlü politik ilişki bir kez temsil etme ilişkisi olarak kavranınca, gittikçe artan bir ikamecilik sınıftan partiye (proletaryanın nesnel çıkarlarının temsil edilmesi) ve partiden Sovyet Devletine (Komünist hareketin dünya çapındaki çıkarlarının temsil edilmesi) doğru yayılmaya başlar (2008, s. 105).

Bu doğrultuda, işçi sınıfına atfedilen önem, pratik düzeyde değildir; teorikte kalan bir ayrıcalık olarak ontolojik düzeyde kalmaya mahkûmdur. Bu mahkûmiyet iddiasının oldukça tartışmalı olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, sistemden en çok zarar gören, en çok sömürülen kesimin, sistemi ortadan kaldırmak için temel yürütücü olma ihtimali pek de ontolojik bir ihtimal olarak görülemez. Ve buradan hareketle de, sınıf mücadelesi, sınıf ile önder arasında bir boşluk yaratmak yerine, mücadele sürecinde koşulların getirdiklerine bağlı olarak önder/ler yaratır. Bu fikri savunabilmenin sınıf mücadelesini doğru kavrayabilmek için hayati bir konumda olduğunu ortadadır. Marx’ın Hegel’e yaptığı, ayaklarının üzerine oturtma edimini, bugün sınıf mücadelesinin kendisini tartışmaya, önder ve kitle tanımları yapmaktan sıranın gelmediği bir düşünce ortamında ortaya koyabilmeliyiz. İşçi sınıfının mücadelesi, işçi sınıfı dışından etmenlerle yönlendirilir argümanına karşı, önder kitleyi değil, kitleler kendi önderlerini yaratırlar diyerek, bu minvalli sınıf kötulemelerini ayaklarının üzerine oturtabilmeliyiz. Bunu yapabilirsek, kitleleri ve önderleri iki bağımsız bütün gibi ele alıp, dışsal bir ilişki olduğunu iddia edenlere, işçi sınıfı ve ekonomizm arasında doğal bağlar kurma iddialarına karşılık verebilmek için bir alan yaratılabilir.

Leninizmi ve Leninizm eleştirisini genel hatlarıyla çizen Mouffe ve Laclau, Leninizm'in hegemonya teorisinin özgüllüğünü ve önemini de teslim ederler. “Leninizm’e göre yarılma, ‘sınıf’ ile ‘kitleler’ arasındaki, emperyalist çağda politik mücadelenin koşullarını sürekli olarak tanımlayan bir yapısal yerinden-oluşun zemini niteliğini taşır” (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 106). Böylece, Leninizm;

İkinci Enternasyonal geleneği içinde yer alan herhangi bir şeyden *potansiyel* olarak daha demokratik politika anlayışını gerektirir, sınıfçı ekonomizme göre farklı aşamalara tekabül etmesi gereken görev ve talepler şimdi aynı tarihsel konjonktür içinde birlikte var olmaktadır. Bu ise, bir antagonizma ve kopuş noktaları çoğulluğunun, içinde bulunulan anda politik bakımdan geçerli olduğunu kabul etmek demektir; öyle ki, devrimci meşruiyet artık işçi sınıfının tekelinde değildir. Böylece, kitleleri egemen kesimden ayıran çizgi sınıf sömürsüne paralel olmadığına göre, “kitleler” ile “sınıflar” arasında bir yapısal yerinden-oluş meydana gelir. Marksizm, birleşik ve eşitsiz gelişme kavramıyla, toplumsal mücadelelerin doğası konusundaki anlayışını daha karmaşık hale getirmesine olanak tanıyan bir zemine ilk kez kavuşmuş olur (2008, s. 100).

Hegemonyanın tarihsel macerasını Rus Sosyal Demokratları, Lenin ve Gramsci çizgisinde incelerken Mouffe ve Laclau, hegemonyanın temel esprisinin “tarihin ‘normal’ bir gelişme göstermesi halinde olması gereken şeyin krizinin ya da çöküşünün zorunlu kıldığı bir çeşit *olumsal* müdahale” olduğunu vurgularlar (2008, s. 32). Bu “olumsallık mantığı” ekseninde “tarihsel zorunluluk” kavramını tartışmaya açarlar. Bu tartışmaya ise İkinci Enternasyonal’in Ortodoks teorisyenlerinden farklı gördükleri Rosa Luxemburg ile başlarlar. Burada eleştirilerinin merkez noktası “zorunluluk” kategorisidir. Rosa Luxemburg’un “kendiliğindencilik” kavramını kullanarak, bu zorunluluğun geçersizliğini sergilemeye çalışırlar. Temel hedefleri sınıf birliğinin kurucu mekanizması konusunda ortodoks çizgiye karşı eleştirel bir tartışma yürütmektir. Mouffe ve Laclau, Rosa Luxemburg’un sınıf birliğinin kurucu mekanizması konusunda konumunun oldukça açık olduğunu belirtirler. Luxemburg’a göre, “Kapitalist toplumda işçi sınıfı zorunlu olarak parçalanmıştır ve birliği ancak devrim süreci yoluyla yeniden oluşturulabilir. Fakat bu devrimci yeniden oluşumun biçimi, herhangi bir mekanik açıklamayla ilgisi bulunmayan özgül bir mekanizmaya tekabül eder. Kendiliğindenciliğin belirlediği yer burasıdır” (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 36). Bu tanımdan hareketle, Rosa Luxemburg’a göre, “*sınıfın birliği simgesel bir birliktir*” diyen Mouffe ve Laclau, kendiliğindencilik mantığı ile zorunluluk mantığı arasında ayrımı vurgularlar. Kendiliğindencilik mantığı, beklenen anlamları sekteye uğratma potansiyeline sahipken, zorunluluk mantığı ise yeni dayanışma ihtimallerini

dışlayan düz bir mantıktır. Bu mantık, siyasal hayatı kötürüm bırakacak bir tarzda sürekli sabitleştirmeler ve sabitleştirmeye yönelik eğilimler içerir. Mevcut özneyi spot ışıkları altında tutan –öznenin ışık tutulmuş bir tavşan misali kalakalmasının nedeni de budur belki- zorunluluğun yerine, kendiliğindencilik mantığı, varoluşu gereği özneye kendini sürekli üretebilmesi için belirsizlik alanı sunar. Bizatihi, hegemonya kavramı da, özneye sunulan bu belirsizlik alanı bağlamında kendisini oluşturacak nüveleri bulur. Mouffe ve Laclau'nun, esasında bu alanı incelerken temel hedefleri, “Marksizmin krizi”ne bir çıkış yolu bulmaktır. Marksizmin krizi nedir? Bu terim 1898’de Thomas Masaryk tarafından ortaya atılmıştır. Laclau ve Mouffe bu kavramın iki temel momentini şöyle açıklarlar: “Toplumsalın şeffaf bir yapıya sahip olmayışının, gittikçe örgütlenen bir kapitalizmin karmaşıklıklarının ve dirençlerinin yeni yeni farkına varılması ve toplumsal failerin, klasik paradigmaya göre birleşik olması gereken farklı konumlarının birbirinden ayrılması” (2008, s. 48). Bu krizin ne anlama geldiği ancak ve ancak bu krize karşı ortaya koyulan tepkiler bağlamında daha açık bir şekilde okunabilir. Bu tepkileri şöyle özetlemek mümkündür:

“Marksizmin krizi”ne ilk tepki, Marksist ortodoksluğun oluşmasıdır. Bu ortodoks tepki, “muhakkak gerçekleşecek olan devrim” ile “kapitalizmin çelişkileri” arasındaki bahiste ilkinde sadık bir inanç duyarken, ikincisinin ne olursa olsun eninde sonunda kaçınılmaz bir biçimde sona ereceği ve bu sona ermenin de ilkinde hizmet edeceği üzerinden şekilleniyordu. Oldukça katı savunma eğilimleri içeren bu tepkinin ilk ismi, Kautsky’dir. Kautsky, “proletaryanın bir sınıf haline gelişinin 1890 itibariyle tamamlandığına inanıyordu... zaten oluşmuştu ve gelecekte de öyle kalacaktı. Örgütlü proletaryaya kendi tarihsel misyonunu izlemekten başka yapacak bir şey kalmıyordu; partinin yapabileceği tek şey de bunun gerçekleşmesine katkıda bulunmak olabilirdi” (akt. Mouffe ve Laclau, 2008, s. 45). Kautsky’de, teori bir tür devrim garantisi olarak atıl bir hale getirilmiştir. Bu atıllık, geleneksel bir damar halinde devam ettirilmiştir. Mouffe ve Laclau’ya göre, bu sürecin sonunda, Marksizm, “Politik müdahaleye temel oluşturan teori zorunlu ve mekanik bir belirlenimin bilinci olarak sunulduğu için, analiz, tarihsel güçlerin teorik kompozisyonu teorik dolayımına bağlandığı ölçüde giderek daha determinist ve ekonomist hale gelmektedir” (2008, s. 57). Peki, Mouffe ve Laclau bu “garanti hali” ile neden bu denli uğraşmaktadırlar? Bunu şöyle açıklarlar; “Burada sorun, işçilerin üretim sürecinde yer alışlarının bütün gerektirimlerini ayrı bir moment

olarak bilimsel kertenin belirlemesidir. Şu halde bilim, sınıfın değişik parçalarının kendi kismilikleri yüzünden tam bilincine varamadıkları çıkarları tanımaktadır” (2008, s. 52). Mouffe ve Laclau, Kautsky’nin “Görevimiz devrimi örgütlemek değil, kendimizi devrim için örgütlemektir; devrimi yapmak değil, ondan yararlanmaktır” (akt. Mouffe ve Laclau, 2008, s.55) sözünün, “kapitalist sistemin nihai krizinin burjuvazinin kendi eseri olmasını bekleyen, işçi sınıfının ise sadece uygun anda müdahale etmeye hazırlandığı bir yaklaşıma pek güzel uyduğunun” altını çizerler (2008, s. 55). Buradaki eleştirilerini yönelttikleri asıl mesele, “hem var olan eğilimlerin geçici olduğu hem de işçi sınıfının gelecekte yeniden bir devrimci oluşum göstereceği konusunda teminat veren şey, Marksist “bilim”in garanti ettiği, altyapının hareket yasalarıdır” (Mouffe ve Laclau, s. 50). Bu yasalar, yukarıda da bahsedilen “zorunluluk” kategorisi nedeniyle, toplumsal oluşun bir öngörü hapishanesine kapatılmış olması nedeniyle sorunludur. Çünkü “zorunluluk” kavramının bu denli baskın bir hale gelmesi, “ancak işçi sınıfının eşzamanlı maddi çıkarları *Endzeit*’e, nihai sosyalist hedefe bağımlı kılınırsa pekiştirilebilir, bu da ekonomik mücadelenin politik mücadeleye ve dolayısıyla sendikaların partiye bağımlı olmasını gerektirir” (2008, s. 50). Bu bağımlılık denkleminde sosyalizm nerede durmaktadır? Sosyalizm bu bağıntıların er ya da geç tüm engelleri aşarak gerçekleşecek olan tarihsel olarak verili, “doğal” bir çıktı, bizatihi kendi başına bir “özne” olarak kodlanmıştır. Peki, bu bağımlılığın somuttaki karşılığı nedir? Mouffe ve Laclau, bu bağımlılığın, politikanın tanımlanmasının bizatihi kendisinde birçok mevzi kaybı yarattığının altını çizerler. Bu bağımlılık, bir domino etkisi yaratarak, oldukça geniş bir etki alanına sahip olur. Öncelikle, böylesi bir bilimsellik, işçilerle diğer öznelerin birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmasına sebep olur ve haliyle bu gruplar arasında bir hiyerarşi oluşur. İkinci adım olarak, sırf üretim ilişkileri içerisinde tanımlanan bir sınıfın varlığı, çıkar ile doğrudan bir ilişki içerisinde olur. Çıkar, bu sınıfın karakteristik bileşeni olarak görülür. Üçüncü adımda ise, işçi sınıfının bu konumu sebebiyle, siyaset kurucu bir öge olmaktan çıkar. Toplumsal gruplar arasında bir çıkar mücadelesi alanı olarak tanımlanır. Bu zincirleme ilerleyen felaket senaryosundaki temel aksaklık, kapitalist toplumda işçi sınıfının ne anlama geldiğinin tam olarak anlaşılmasından kaynaklanır. İşçi sınıfını diğer toplumsal güçlerden ayıran ve onu Marksizm için vazgeçilmez bir öge haline getiren şeyler; gücü, yaratıcılığı, emeği ve elbette çıkarlarıdır -bu çıkarlar ekonomizmi de içermekle birlikte

salt ekonomizm çerçevesinde tanımlanamazlar-. İşçi sınıfı, baskının en temel ve en doğrudan biçimini en ağır şartlarda yaşadığı için, kendisini özgürleştirme mücadelesini, aynı zamanda tüm insanların özgürleşme mücadelesini de içerir. Emek ile sermaye arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı bu özgürleşme mücadelesinin temel dinamiği olarak kullanır. Ve işçi sınıfının devrimciliğine yönelik bu iddia, diğer toplumsal gruplarla bir hiyerarşi daveti sunmaz. Bu iddia, işçilerin tek başlarına bir devrim gerçekleştirecekleri anlamına gelmez. Örgütlenmiş bir işçi sınıfının, yeni bir sistem için başlıca “olumlu” kaynak olduğu ve işçi sınıfı kendini fark edip, alana çıkmadıkça dışarıdan yapılan hiçbir müdahalenin bunu sağlayamayacağı anlamına gelir. Mouffe ve Laclau ise işçi sınıfını donmuş ve değişmez bir beton gibi tahayyül edip, bu imkânın tam tersini iddia ederler. Haliyle, yaptıkları Marksizm tanımlaması da bu aksak zemin üzerinde aksak bir şekilde olur. Bu noktada çıkarlarını ya da resmin bütününe göremeyen sınıfın ya da hareketin içsel dinamiklerini tanıma, eklemlenme yoluyla bunları hayata geçirme şansı elinden tamamen alınmış olur. Bu minvalde Marksizm tanımı da, kapalı bir daire içine sıkıştırılmış olup, “Mademki Marksizm, tarihin kaçınılmaz rotasını asli belirlenimleri itibariyle bildiği iddiasındadır, aktüel bir olayın anlaşılması ancak, o olayı a priori tespit edilmiş bir zamansal sıralanışın bir momenti olarak tanımak anlamına gelir” (2008, s. 55) şeklinde sorunlu bir tanıma sahip olur.

Çeşitli özne konumları tek bir konumun ifadelerine indirgenir; farklılıkların çoğulluğu ya daraltılır ya da olumsal diye bir kenara bırakılır; var olanın anlamı a priori bir aşamalar dizgesindeki yeri yoluyla açığa çıkarılır. Somut bu şekilde soyuta indirgendiği içindir ki, ortodoksiye göre tarihin, toplumun ve toplumsal faillerin, onların *birleşme ilkesi* olarak işleyen bir özü vardır (2008, s. 54).

Yazarların sunduğu tarihsel zorunluluk’un geçerlilik alanını kısıtlama girişimi; toplumsalın gelişmiş kapitalizme özgü karmaşıklığına dayanan, yeni mücadele cepheleleri önerisi ve sınıfsal olmayan özne konumlarının özgüllüğünü indirgemeci olmayan bir tarzda düşünme çabasına yol açar. Mouffe ve Laclau, “Özerk politik müdahale pratikte daha etkili hale getirildiği ölçüde, ‘tarihsel zorunluluk’ söylemi geçerliliğini yitirmekte ve toplumsalın kenarlarına doğru gerilemekte (tıpkı deist söylemde Tanrının varlığının dünyadaki etkilerinin büyük ölçüde azaltılması gibi)” (2008, s. 66) olduğunu belirtirler. Fakat bu öngörü, aslında bir iddia değil, bir kaçıştır. Her şeyin hem olabileceği hem olamayacağı, yapılması gerekenin hem herkesin yapabileceği hem de aslında hiç kimsenin yapamayacağı bir kurtuluş teorisi sunarlar bize. Bu teorinin kuramsal



dayanağı ise, boşluk zemininde eklemelenen rastlantısal hareketler olarak özetlenebilir. Temel gaye, toplumsal ve siyasal iktidarın özünde yatan sınıfsal ilişkileri ve emek sermaye arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı örtebilmek ve ötelemektir.

Marksizmin krizine ikinci tepki ise revizyonizm'dir. Revizyonizm ile ortodoks tepkinin temel ayrımı; "Ortodokslar kapitalizmin yeni aşamasına özgü parçalanma ve bölünmenin altyapıdaki dönüşümler yoluyla aşılabileceğini düşünürken, revizyonistler bunun özerk politik müdahale yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunuyordu" (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 68). Temel çıkış noktamız, siyasal ile özerklik arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu; siyasalın özerkliği ve bu özerkliğin nasıl bir karşılığının olduğudur. Bu incelemede temel alınan düşünür Bernstein'dır. Mouffe ve Laclau, öncelikle revizyonizm ile reformizmi özdeşleştirme hatasına düşülmemesi için uyarıda bulunurlar.

Özellikle Bernstein'ın Erfurt Kongresi'nden beri hayata geçirildiği şekliyle SPD'nin program ve pratiğine hiçbir önemli itirazı olmadığı ve müdahalesinin tek amacının teoriyi hareketin somut pratiklerine uyduran bir *aggiornamento* [yenileştirme] gerçekleştirmek olduğunu ısrarla belirtmesine bakılarak, revizyonist tepkinin ortodoksinin simetrik tersi olduğu sonucuna varmak çok kolay gibi görünür. Fakat böyle bir yaklaşım, Bernstein'ın müdahalesinin önemli boyutlarının gözden kaçırılmasına neden olacaktır. Özellikle de revizyonizmi reformizmi ile özdeşleştirme hatasına yol açacaktır... Reformizm ile revizyonizm arasındaki farkın tam olarak ne olduğunu tanımlamaya çalışırken şunu vurgulamamız gerekir: *Reformist bir pratikte asıl olan, politik eylemsizlik ve işçi sınıfının korporatist sınırlanışdır...* Revizyonizm/ortodoksi alternatiflerinin her ikisiyle de özdeşleşmeyen reformizm; ikisini çapraz keser (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 68).

Yazarlara göre Bernstein, Marksizmi ekonomizmden kurtarabilmek için oldukça önemli bir isimdir. Bernstein, çağın gereklerini diğer ortodoks eğilimlerden daha iyi bir şekilde kavrayabilmiştir. Bunu anlayabilmek için, Bernstein'ın Marksizme nasıl baktığını netleştirmek gerekir. Bernstein, Marksizmin kapalı bir sistem olamayacağını, üç nedenle açıklamaktadır:

Birincisi, Marksizm kapitalizmin çöküşünü zorunlu olarak sosyalizmin izleyeceğini göstermekte başarısız olmuştu. İkincisi, bu zaten gösterilemezdi, çünkü tarih basit bir nesnel süreç değildi: Tarihte iradenin de bir rolü vardı. Dolayısıyla tarih ancak, nesnel ve öznel etkenler arasındaki bir karşılıklı etkileşimin sonucu olarak açıklanabilirdi. Üçüncüsü, sosyalizm bir *parti programı* olduğu ve dolayısıyla etik karara dayandığı için, tümüyle bilimsel olamazdı; doğruluğunu ya da yanlışlığını herkesin kabul etmesi gereken nesnel ifadeler üzerine temellendiremezdi. Şu halde Bernstein'ın determinizmden kopuşunun temeli etik öznenin özerkliği idi (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 73).

Bernstein, “üç önemli değişimin -girişimlerin yoğunlaşmasıyla mirasların yoğunlaşması konusundaki asimetri, orta tabakaların varlıklarını korumaları ve büyümeleri, krizlerin önlenmesinde ekonomik planlamanın rolü- Sosyal demokrasinin o zamana kadar dayandığı varsayımların tümüyle değiştirilmesini gerektirdiğini” belirtmiştir (akt. Mouffe ve Laclau, 2008, s. 69). Bu değişimin temel gerekliliği, siyasalın özerkliğinin kavranmasını her bakımdan engellemiş olan o katı temel/üstyapı ayrımının terk edilmesiydi. Bernstein, kapitalizmin gittikçe gelişerek, işçilere refah ve maddi tatminler yaratacağını, böylelikle işçi sınıfının da yurttaş kimliğine kavuşacağını öngörür. Kendisinin deyimiyle, Marksizm gibi, 19. Yüzyılı tahlil eden bir düşünce sistemi, elbette ki yanılmış ve kendi kurtuluşunu gerçekleştireceğini muştuladığı işçiyi çıkaramamıştır. Öte yandan, devlet, gelişen kapitalizm sayesinde daha demokratik bir hale ve onu bir sınıfın çıkarını gözetten bir yapı değil, tüm halkının çıkarlarını kollayan müşfik bir örgütlenme haline gelecektir. Mouffe ve Laclau’nun çok sonraları namı bir anti-Marksist olacak olan Bernstein’ın bu öngörülerini desteklemeleri elbette ki şaşırtıcı değildir. Hatta Mouffe ve Laclau, önerdikleri sosyalist projede önemli bir yer tutan bu durumu şöyle açıklarlar: “konumlar arasındaki ilişkileri, alacağı biçim bakımından hiçbir a priori kesinlik taşımayan açık bir eklemleme haline getirmesidir” (2008, s. 77).

Bizim için eklemleme yönü yaşamsal önemdedir. Özne pozisyonları arasında önsel ve zorunlu bir bağ varlığını reddetmek, aralarında tarihsel, olumsal ve değişken bağlar kurmaya yönelik sürekli çabalar bulunmadığı anlamına gelmez. Çeşitli pozisyonlar arasında olumsal, önceden belirlenmemiş bağlar kuran bu ilişki biçimi, bizim ‘eklemleme’ olarak adlandırdığımız şeydir. Farklı özne pozisyonları arasında zorunlu bir bağ bulunmamasına rağmen, siyaset alanında farklı bakış açılarıyla bir eklemleme kurmaya çalışan söylemler her zaman mevcuttur. Bu nedenle, her özne pozisyonu, zorunlu olarak kararsız bir söylemsel yapı içinde oluşturulur, çünkü bu pozisyon sürekli olarak onu alt üst eden ve dönüştüren eklemleme pratikler çeşitliliğine boyun eğer. Daima ve tam olarak kazanılmış bir kimlik yoktur, diğerleriyle bağları kesinlikle güvence altına alınmış bir özne pozisyonu yoktur (Mouffe, 2008, s. 118).

Yani esas olan, “kendi haline bırakıldığında olsa olsa parçalanmaya yol açabilecek altyapısal eğilimlere karşı siyasalın bu yeniden-düzenleme ve yeniden-birleştirme rolünü oynayabilmesini sağlayan tek şey, ekonomik temelin zorlamaları karşısında özerkleşmesidir” (2008, s. 70). Politikanın özerkliğinin bu denli “cesurca” ortaya konulmasına iki noktada itiraz edilebilir. İlki, siyasal hedefler ile siyasal çıkarları aynı anlamda kullanan bir düşünce sistematiğine sahip olmalarıdır. Bu durum, maddi çıkarların, ideoloji ve politika tarafından oluşturulduğunu iddia eder. Hatta biraz daha

ileri gidip, maddi çıkarların kesinlikle var olmadıklarını bile iddia edebilirler. Sınıf ile politika arasındaki bu tekabüliyetlik esasında, ideolojik ya da siyasal –belki de söylemsel ve konjonktürel- bir kavram olarak anılması dışında sınıf diye bir şeyin kesinlikle var olmadığı düşüncesine zemin hazırlar. Mouffe ve Laclau için sınıf, sadece parti kavramıyla birlikte, ortodoksluğun ibretlik haritasını çıkarmak için kullanılır.

Marksizmin krizine üçüncü tepki ise, Devrimci Sendikalizm'dir. Burada devrimci sendikalizmin ise Sorel bağlamında incelenmesi tercih edilmiştir. Mouffe ve Laclau'ya göre Sorel, “krizin gerçek boyutlarının ve bu krizi doyurucu bir biçimde aşmak için teorinin ödemek zorunda olduğu bedelin, Bernstein'dan ya da herhangi bir ortodoks teorisyenden daha fazla bilincindedir” (2008, s. 78).

Sorel, hem verili toplum biçimini birleştiren hem de değişik biçimler arasındaki geçişleri yöneten, temelde yatan bir tarihsel mekanizma şeklindeki yerleşik fikre saplanıp kalmaktan uzaktı. Gerçekten de, Sorel'in ana ilgi odağı, bir toplumun birleşik durumda ve yükselme süreci içinde kalmasını sağlayan ahlaki niteliklerin tipiydi. Toplumsal dönüşümler hiçbir olumluluk garantisine sahip değillerdi; aksine muhtemel kaderlerinden biri olarak olumsuzlukla yüklüydüler. Verili bir toplum biçiminin karşısında, onun yerini aması mukadder, farklı, pozitif bir biçimin olduğu öyle basitçe ileri sürülemezdi; bir toplum biçimi, antik dünyanın durumunda olduğu gibi, çürüme ve dağılma olanağıyla da karşı karşıyaydı. Aslında Sorel'in Marksizm'de çekici bulduğu şey, tarihsel evrimin zorunlu yasaları teorisi değil, daha çok, kendi çevresinde yeni ve daha yüksek bir uygarlık biçimi oluşturarak çökmekte olan burjuva toplumunun yerini alacak, birleştirici bir güç işlevini görmeye yeterli yeni bir failin –proletaryanın- oluşması teorisiydi (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 79).

Bilindiği gibi, Sorel ile Marksizm, ortodoks etkiden gitgide sıyrılırken, Marksizm artık bilimsel bir kesin öngörüler toplamından çok, proletaryaya mücadelesinde destek veren bir ideoloji olarak tanımlanır. Proletaryanın “devrimci özelliğinin kuruluşu, proletaryanın kendisini sınıf düşmanıya karşı karşıya getiren bir dizi hakkın farkına vardığı ve bu hakları pekiştirecek bir dizi yeni kurum inşa ettiği bir süreç olarak” (2008, s. 81) tanımlanan bu mücadelesinde Marksizm'in altını çizilir. Sorel, Bernstein'dan farklı olarak, “ortodoksinin tarihsel rasyonalizmin yerine alternatif bir evrimci görüş geçirmek için en küçük bir çaba göstermez ve bir uygarlık biçiminin dağılıp gitme olasılığı analizinde hep açık kalır. Kurucu bir rasyonel tabaka olarak bütünlük kaybolmuştur, artık var olan karışımdır [mélange]” (2008, s. 80). Öznelerin önceden planlanmamış a posteriori karakteri, bu karışımın mütemediyen yeniden düzenleme ve kurulma imkânlarına açıklığı bu düşünce yapısının en belirgin ve temel dinamiği olduğu

söylenbilir. Bu belirlenmemişlik vurgusu, Mouffe ve Laclau'ya göre "Sorel'i İkinci Enternasyonal'in en derin ve özgün düşünürü yapan da budur; toplumsal failerin kimliklerinin belirlenmemiş duruma gelmesi ve bu kimliklerin her mitsel sabitleşmesinin bir mücadeleye bağlı olmasıdır" (2008, s. 85).

"Marksizm'in krizi" ve bu krize verilmiş tepkilerden bahsedilmesindeki temel amaç; bir eklemlenme ve hegemonya teorisi kurmaktır. Bu hususta incelenen tüm düşünürler, inşa edilecek teorinin ders çıkarılması gereken noktalarına işaret ettiler. Tüm bu düşünürleri ele alırken, yapılmaya çalışılan şey hegemonya kavramının hikâyesini ve tarihsel arka planını ortaya koyabilmektir. Geline aşamada ise, "Üçüncü Enternasyonal dünyasında, eklemlenme olarak hegemonya ve politika nosyonunun teorik bakımdan olgun –bütün muğlaklıkları ve sınırlılıklarıyla birlikte- bir ifade bulduğu tek düşünürden Antonio Gramsci'den bahsetmektir" (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 114).

Mouffe ve Laclau şunun altını özellikle çizerler; "Toplumsal failerin bir sınıf karakterine sahip olmaları zorunluluğunu ne Lenin ne de Troçki sorgulayabildi. Yalnızca Gramsci, Leninizm'den türettiği 'hegemonya' kavramını, Sorel'den türettiği 'blok' kavramıyla yeni bir sentez içinde bir araya getiren 'tarihsel blok' kavramıyla, bu iki geleneği birleştirmiştir" (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 86). Gramsci'yi döneminin diğer teorisyenlerinden ayıran merkezi noktayı ise şöyle belirtirler;

Örneğin, Lukacs ve Korsch da, üstyapılara klasik olarak atfedilen zemine yeni bir düzen getirdiler; fakat bunu devrimci özneyi işçi sınıfıyla özdeşleştiren sınıf-indirgemeci bir parametrenin terimleri içinde yaptılar, öyle ki, hegemonyayı eklemlenme anlamında düşünmek imkânsızdı. İkinci Enternasyonal düalizminin ortaya çıkışının ve bunun Üçüncü Enternasyonal'in söyleminde genişletilmiş bir ölçekte yeniden-üretilmesinin özgün koşullarını radikal bir biçimde yıkan, tamamen Gramsci'nin hegemonya kavramını sunuşu oldu (2008, s. 119).

Gramsci düşüncesinin radikal demokrasi projesi için vazgeçilmez olmasının temel sebebi, Gramsci'nin hegemonya kavramı ile Marksizm'in, kör noktası olan alt-yapı üst-yapı ikiliği ile simgeleşmiş, ekonomik determinist tarafını sorgulamasıdır. Kendilerini post-Marksist olarak tanımlayan Mouffe ve Laclau, ekonominin belirleyici olduğu ve sınıfın temel kurucu unsur olduğu klasik Marksist gelenekten ayrılırken, Gramsci'nin hegemonya'ya getirdiği bu yeniliği esas alırlar. Gramsci sunduğu anti-ekonomist paradigma ile Marksizm'e yepyeni bir ufuk noktası çizer. Hem ekonomistlere hem de ideolojistlere temel eleştiriler getirir. Ekonomistlere, toplumsal yaşamın kuruluşunda

temel ilkeler olan ideoloji, hukuk gibi üst yapısal kurumları görmezden geldikleri için, ideolojistlere de ideoloji kavramını abartarak her şeyin önüne aldıkları ve temel bir faktör olarak ekonomiyi tamamen görmezden geldikleri için eleştiriler getirir. Gramsci’de kimlikler salt ekonomi belirleyiciliği altında değildirler, siyaset de bu süreçte önemli bir yer tutar. Bu yaklaşım da, Mouffe’un siyasetin kuruluşunu esas alan, anti-ekonomik ve anti-özcü Marksizm okuması için oldukça temel bir hareket noktasıdır. Mouffe ve Laclau, Gramsci’ye yönelik iki temel yorumun varlığından bahsederler;

Bir yoruma göre Gramsci, kavramsal yenilikleri İtalya’nın koşullarıyla ilgili olan, fazlasıyla İtalyan bir düşündürdür: Risorgimento tasarısının birleşik bir ulusal devlet kurmaktaki başarısızlığı; sanayileşmiş Kuzey ile tarımsal Mezzogiorno arasındaki derin bölgesel ayrılık; Vatikan sorununun bir sonucu olarak, Katolik kitlelerin ülkenin politik yaşamıyla bütünleşmemiş olmamaları; kapitalizmin yetersiz ve çelişkili gelişmesi; vb. Kısacası, Gramsci özgün bir teorisyen ve ‘eşitsiz gelişme’nin politik stratejistidir; ama kavramları gelişmiş kapitalizmin koşullarına pek uymaz. İkinci ve değişik bir yorum ise, Buci-Glucksmann, onu, strateji anlayışı gelişmiş sanayi uygarlıklarının karmaşıklığına ve toplumsal ve politik ilişkilerinin yoğunluğuna dayanan, Batı devriminin bir teorisyeni olarak görür (2008, s. 115).

Mouffe ve Laclau, Gramsci’nin teorik yeniliğini, her iki yoruma da yer vererek temellendirirler. Onlara göre Gramsci, “hegemonik bağlantının Leninist ‘sınıf ittifakı’ kategorisinin açıkça ötesine giden bir kavramsallaştırılmasını sunarken politik yeniden-düzenleme ve hegemonya alanını zamanının diğer teorisyenlerinden daha fazla genişletmiştir” (2008, s. 115).<sup>24</sup> Bunu hegemonya kavramını ilk kez kullandığı metin olan *Güney Sorunu Üzerine Notlar*’da “Proletarya, çalışan nüfusun büyük kısmını kapitalizme ve burjuva devlete karşı harekete geçirebilmesini sağlayacak bir ittifaklar sistemi yaratmayı başardığı ölçüde önder ve egemen sınıf haline gelebilir. İtalya’da var olan gerçek sınıf ilişkileri içinde bu, geniş köylü kitlelerin onayını kazanması anlamına gelir” (Gramsci, 1978, s. 443) sözlerinde açıkça görebiliriz. Gramsci’nin işaret ettiği husus, sınıfın kendi dar çıkarları ile sınırlı kalmayıp, toplumun birçok kesimini dönüştürebildiği oranda hegemonik bir güce dönüşebileceğidir. Fakat bu yeterli değildir, keza “mantık hala, sınıf ittifakı nosyonuyla bütünüyle uyuşan, önceden oluşmuş topluluk çıkarları mantığından ibarettir. Lenin’de olduğu gibi, önderlik sadece

<sup>24</sup>Bu genişletme, Gramsci’nin ekonomik yapıyı tamamen göz ardı etmemesi ve hegemonyayı oluşturan temel bir sınıfın varlığını kabul etmesi noktasında Gramsci’den ayrılır. Gramsci’de de özcü ve ekonomist kalıntılar vardır. Buna rağmen, Mouffe ve Laclau bu durumu reddetmezler, keza Gramsci’nin çıkış noktası Leninist’tir.

politik, ‘ahlaki ve entelektüel’ değil” (2008, s. 116). Gramsci’yi Gramsci yapan ise “politik” düzlemden “ahlaki ve entelektüel” düzleme doğru ilerleyen bu harekettir. Keza aslanan, egemen sınıfın diğer sınıflar üzerindeki ahlaki ve entelektüel önderlik yeteneğidir. Bu hareketin temel momentini ise ideoloji’nin kavramsallaştırılmasındaki yeniliktir. Gramsci’ye göre organik ideoloji; “katıksız sınıfçı ve kapalı bir dünya görüşünü temsil etmez; bunun yerine, kendi içlerinde ele alındığında herhangi bir zorunlu sınıf aidiyeti olmayan öğelerin eklenmesi yoluyla oluşturulur” (akt. Mouffe ve Laclau, 2008, s. 118). Bu şu anlama gelir ki, ideoloji artık “yanlış bilinç” olarak etiketlenip bir kenara koyulan bir pasif öğe değil, toplumun yeniden örgütlenmesinde rıza ve tahakküm ilişkilerinin yeniden ve yeniden kurulduğu hegemonik alanın asli aktif bir öğesidir.

Zira politik önderlik ittifaka katılan kesimlerin ayrı kimliklerini korudukları ve çıkarların konjonktürel olarak çakıştığı bir temel üzerine kurulurken, ahlaki ve entelektüel önderlik bir “fikirlere” ve “değerler” toplamının birçok kesim tarafından paylaşılmasını gerektirir – ya da kendi terminolojimizi kullanırsak, belli özne konumlarının birçok sınıf kesimini çapraz kesmesini gerektirir. Gramsci’ye göre, entelektüel ve ahlaki önderlik, ideoloji yoluyla bir “tarihsel blok”u birleştiren organik çimento haline gelen, daha yüksek bir sentez, bir “kolektif irade” oluşturur. Bütün bunlar, Leninist perspektif açısından bir yer-değiştirme etkisine sahip yeni kavramlardır: Hegemonik bağlantının ilişkisel özgüllüğü artık gizlenmez, tersine tamamen görülebilir hale getirilir ve kavramsallaştırılır. Analiz kavramsal olarak, ekonomizmin devrim ve ilişki şeması içinde yapısal yerlerini şaşırmış gruplar arasında bir dizi yeni ilişki tanımlar. Aynı zamanda, bu ilişkilerin üzerinde kurulduğu zeminin ideoloji olduğunu belirtir (Mouffe ve Laclau, 2008, s. 116-117).

Hegemonya’yı yeni bir direniş mevzisi olarak selamlayan Mouffe ve Laclau’nun, özünde ideoloji’nin tanımındaki değişikliğe bağlı olarak yeni bir hegemonya tanımına ulaşmaya çalıştıklarını görebiliriz. Onlara göre, yeni bir ideoloji kavrayışı “aksayan” birçok tarafın konu dışında kalmasını sağlayabilir. Örneğin, üst-yapısalcı birçok yorum, Gramsci’nin bu ideoloji kavramsallaştırmasının maddiliğini sayesinde olanaksızlaştırır. Çünkü “İdeoloji bir ‘fikirlere sistemi’ ile ya da toplumsal faillerin ‘yanlış bilinci’ ile özdeşleştirilemez. Bunun yerine, bir tarihsel bloğu bir takım temel eklenme ilkeleri çevresinde birbirine bağlayan, kurumlarda ve aygıtlarda cisimleşmiş, organik ve ilişkisel bir bütün olarak görülür” (2008, s. 117). Diğer bir önemli örnek ise, indirgemeci ideoloji’den bir kopuşun yaşanmasıdır. Nitekim Gramsci’ye göre, “politik özneler –tam olarak ifade edildiğinde- sınıflar değildir, ‘karmaşık kolektif iradeler’dir. Hegemonik bir sınıfın eklenmediği ideolojik öğeler zorunlu bir sınıf aidiyetine sahip

değillerdir” (akt. 2008, s. 118). Fakat bu öngörü, bir kehanet değil, geleceğe dair bir tahayyüldür. Gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kesin tarihsel yasalarla muştulanmamıştır, mevcut somut pratik ve mücadeleler sonucunda görülebilir. Gramsci de, “tarihsel bir eylem ancak ‘kolektif insan’ tarafından gerçekleştirilebilir ve bu heterojen hedefleri olan birçok dağılmış iradenin, dünyanın eşit ve ortak bir anlayışı temelinde, tek bir hedef etrafında bir araya geldiği bir kültürel toplumsal birliğe varılmasını öngörür” (akt. Mouffe ve Laclau, 2008, s.118) derken bu durumu vurgulamaktadır.

Bu önemli ilerlemeler ışığında, Gramsci’nin özgüllüğü ve sunduğu değerli kavramsal zenginlik - mevzi savaşı, tarihsel blok, kolektif irade, hegemonya, entelektüel ve ahlaki önderlik- ve bu zenginliğin analize katacağı yenilikler temel bir hareket noktası olarak değerlendirilmektedir.

‘Hegemonya’ kavramının arkasında Marksist teorinin temel kategorilerini *tamamlayan* bir politik ilişki tipinden fazlasının yattığıdır. ‘Hegemonya’ gerçekte, toplumsalın bu kategorilerle bağdaşmayan bir mantığını ortaya koyar. Tarihi ve toplumu kavramsal olarak açıklanabilir yasalar çevresinde oluşmuş anlaşılabilir bütünlükler biçiminde sunan klasik Marksizmin rasyonalizmi karşısında hegemonya mantığı kendisini başlangıçta, özsel ya da ‘morfolojik’ geçerliliği bir an için bile sorgulanmayan evrimci bir paradigma içindeki konjonktürel dengesizliklerin gerektirdiği *tamamlayıcı* ve *olumsal* bir işlem olarak sunmuştur. ‘Hegemonya’ kavramında örtük olarak bulunan toplumsal mantığın belirlemesi ve genişletilmesi –Gramsci’nin çok ötesine giden bir doğrultuda- bizim için hem çağdaş toplumsal mücadelelerin özgüllükleri içinde düşünülebilir oldukları bir liman sağlayacak, hem de Sol için radikal bir demokrasi hedefi üzerinde yükselen yeni bir politikanın ana hatlarını çizmemize olanak verecektir. (2008, s. 28).

Hegemonya kavramına yazarların bu denli odaklanması, kavramın dışsal pratik mekanizmalarını devre dışı bırakmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, teorilerini yeniden inşa ettikleri zemini işaret etmektedir. Bu inşa sürecinde, “dikiş” kavramı çok önemli bir anlam içerir. Psikanalizden alınmış olan bu kavram, Lacancı teoriye dayandırılmaktadır. Mouffe ve Laclau, bu kavramı şöyle tanımlarlar:

Öznenin kendi söyleminin zinciri temelinde üretimini belirtmek için, yani, özne ile Başkası –simgesel olan- arasındaki bu Başkasının tam bir bulunuş [presence –orada oluş-] olarak kapanmasını önleyen uyumsuzluk temelinde kullanır. Dikiş sadece bir eksiklik yapısını değil, öznenin bir mevcudiyetini [availability], belli bir kapanmayı da adlandırır... Bu özgün eksiklik, tamamen, hegemonik pratiklerin yerini doldurmaya çalıştıkları şeydir... toplumsalın bu şekilde kapanması olanaksızdır (2008, s. 87-88).

Bu noktada, dikiş kavramı ile Marksizm arasında bir analogi kurmayı deneyerek, “bu boşluk’un analizi nasıl yapılmalıdır?” sorusuna bir yanıt ararlar. Bu boşluk nasıl ortaya

çıkmıştır? Öncelikle, Mouffe ve Laclau bu boşluğun niteliklerini incelerler. İlk olarak, bu boşluğun bir düalizm biçiminde ortaya çıktığını iddia ederlerken, bunun anlamını “onu kuran söylem, toplumsalın bir topografyası içinde farklı etkililik dereceleri belirlemeye değil, her topoğrafik yapılanmanın içerme ve belirleme kapasitesini sınırlamaya çalışır... Düalizmi bir sınırlar ilişkisi yapan da budur” (2008, s. 88) şeklinde ifade ederler. Bu nitelikte görülen sorun, sadece bir sınır belirlemek ya da sınır çizmek değil, aynı zamanda bir sınır çizmenin bu sınırın zorunlu oluşunu da iddia etmeyi beraberinde getirir. İkinci nitelik ise, boşluğun somuttaki karşılığa cevap verememesidir. Yani, “teorik olarak belirlenebilir bütün özgülükler altyapı alanına ve sonuç olarak sınıf sistemine gönderildiğinden, herhangi bir başka mantık, olumsal çeşitlemenin genel alanda gözden yiter ya da irade veya etik karar gibi bütün teorik belirlemenin dışında kalan şeylerle ilişkilendirilmesi” (2008, s. 89) sorunudur. Ve üçüncüsü; bu boşluğun “sınıf birliği” kavramının bir boş-göstereni olmasıdır.<sup>25</sup> Bu şu anlama gelir; “ekonomik parçalanma sınıf birliğini oluşturamıyor ve bizi politik yeniden-düzenlemeye gönderiyordu. Fakat politik yeniden-düzenleme de toplumsal failerin zorunlu sınıf karakterini temellendiremiyordu” (2008, 89). Mouffe ve Laclau, bu boşluğu teorilerinin önemli bir sorunsalı haline getirirler.

Bir hegemonik sınıf ile bir demokratik görev ya da talep arasındaki ilişki ancak, bu görev farklı bir sınıfa ve evrimci bir paradigma içindeki zorunlu bir aşamaya bağlandığı sürece dışsal, manipülatif bir karakter kazanır. Bunun tersine, demokratik potansiyelde ancak bu bağ koparıldığı ve kitleler içinde önderlerle önderlik edilenler arasında katı bir ayırım yapılmasına olanak veren koşullar ortadan kalktığı takdirde gelişebilir (2008, s. 103).

Kuramsal arka planlarını oluşturan kaynağın post-yapısalcılık olduğunu savunan yazarlar, bu alanda yapı-sökümünün yanı sıra Lacan’ın kuramının kendi hegemonya anlayışlarını etkilediklerinin altını çizerek, Yukarıda yaptıkları hegemonya kavramını akılda tutarak devam edersek, ilk vurguları karara-bağlanamama [undecidability] kavramıdır. Bunun hegemonya tanımına katkısı ise temel motivasyonunu yalnızca kendinde bulan bir siyasal kuruluş ediminin geri getirilmesinden ibaret olduğunu söylemenin bir yoludur. Lacan teorisi ise Point de capiton (düğüm noktası) ya da egemen-gösteren [master-signifier] kavramları hegemonya kavramının tikelliği savına bir katkıdır. Bu tikellik, “hegemonya tanımına içeriği kendi başına önceden

<sup>25</sup> Bkz. Laclau’nun boş-gösterenlerin önemini anlattığı, “Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme” (2003) isimli kitabının dördüncü bölümü.



belirlenemeyen anlamını katar” (2008, s.13). Geline bu noktada tikellik ve evrensellik tartışmasına bakmakta fayda vardır. Mouffe ve Laclau, hegemonik bir ilişkinin evrensel bir boyutu olduğunu reddetmezler, fakat bunun özel bir evrensellik türü olduğunu vurgulamaktan çekinmezler. Bu noktada şu soruyu sorarlar: “Hegemonya’ya içkin kendine özgü evrensellik nedir?”. Bu soruya şöyle cevap verirler: “bu evrensellik, fark mantığı ile eşdeğerlik mantığı olarak adlandırdığımız şeyler arasındaki özgül diyalektikten kaynaklanıyor” (2008, s. 15). Bu cevabı verdikten sonra bir adım daha ilerleyerek, hegemonik ilişkiyi açıklarlar:

Belli bir tikelliğin, kendisiyle bütünde karşılaştırılmaz bir evrenselliğin temsilini üstüne aldığı bu ilişkiye *hegemonik ilişki* diyoruz. Bu ilişkinin evrenselliği, *kirlenmiş* bir evrenselliktir, çünkü (1) evrensellik ile tikellik arasındaki çözümsüz gerilimde yaşar ve (2) sahip olduğu hegemonik evrensellik işlevi kesin olarak kazanılmış değil, daima tersine çevrilebilir niteliktedir... Sonuç olarak, bizim yaklaşımımız evrenselliği siyasal ve bu anlamda toplum içi sınırlar üzerine dayanan bir evrensellik olarak kavrar (Mouffe ve Laclau, 2008, s.16).

Hegemonik ilişki’nin radikal demokratik projedeki temel esprisi, var olan sistemin dönüştürülmesindeki anahtar kavramlardan biri olmasıdır. Hegemonik ilişki, “öznelerin kimliğini dönüştüren, hegemonik yeniden eklemlenimin sivil toplum düzeyinde başladığı, Devletin ortadan kalkmasına ve siyasetin sonuna yol açacak bir nihai uzlaşmadan kaynaklanan bir kavram değildir, hegemonik ilişki bizzat siyasetin kurucusudur” (2008, s. 15). Bu, reel politiğin size sunduğu siyasetten arınmış bir dünya argümanına karşı uyanık olmak anlamına gelir. Mouffe ve Laclau bunu “hâlihazırdaki konjonktürün doğal ya da olanaklı yegâne toplum düzeni değil, yalnızca bir güç ilişkilerinin bir konfigürasyonunun ifadesi olduğunu anlayabiliriz” diyerek ifade ederler (2008, s.20). Bu kavramlar ve bu kavramlarla oluşturulmuş yeniden tanımlamalar, aslında yazarların, sınıf’ın geçersizliğine giden bir yolu çizen argümanlardır. Zira sınıf ve hegemonya arasında biri olursa diğersinin var olamayacağı şeklinde sanal bir denklem yaratmaya çalışırlar.

Bu noktada Mouffe ve Laclau, iki tür pratikten bahsederler: eleştirdikleri otoriter pratik ve önerdikleri sosyalist projenin bir bileşeni olarak demokratik pratik. Otoriter pratik; işçi ile çıkarı arasında doğal bir bağı ve bu bağı getirdiği zorunlulukları kapsayan aşamacı bir görüşü temsil ederken, demokratik pratik ise bu ilişkinin dışsallığını reddedip, zorunlu sınıf görevleri fikrinin terkedilerek demokrasi pratiklerini

derinleştirilmesi ve sosyalizm ile demokrasi arasındaki engellerin kaldırılmasına yardımcı olacaktır.

Mouffe ve Laclau, bu bağlamda sorulması gereken iki kritik sorudan bahsederler; “sınıf zemininden farklı bir kitle zemininde ortaya çıkan bu antagonizmalar çoğulluğu nasıl karakterize edilecekti? Ve kitlelerin demokratik taleplerini kendi kimliğine kattıktan sonra hegemonik güç katıksız proleter karakterini nasıl koruyabilirdi?” (2008, s. 110). Bu soruya, önemli bir soru ile karşılık vermemiz gerekir. Sınıf hangi zeminde ortaya çıkmaktadır? Diğer hareketler sınıfın ortaya çıktığı zeminden başka bir zeminde tanımlanırlar mı? Sınıfın ortaya çıktığı zemin, üretim ilişkileri değilse nedir? Ve bu zemin, onu neden diğerlerinden farklı kılacak bir hale getirmektedir? Sınıftan kaçış gayretleri ile bu tür bir kavrayışa sahip olmayan, Mouffe ve Laclau, bu soruya cevap verirken, konuyu ‘zarif’ bir şekilde değiştirip, ‘Komünist sıralama’dan bahsederler.

Komünist sıralama, “egemen kesimle halk kesimi arasındaki antagonizmanın yerleştirildiği ikili bir alan içinde meydana gelir ve bunların her ikisinin de kimliği, kendilerini oluşturan sınıf kesimlerini sıralama temelinde kurulur. Komünist sıralamada da ortaya çıkan işte budur. Katı sınıfçı bir bakış açısından, her biri farklı hatta antagonistik çıkarlara sahip olduğuna göre, halk kutbunun kesimleri arasında herhangi bir özdeşlik yoktur. Fakat egemen kutba karşıtlıkları bağlamında bunlar arasında kurulan eş değerlik ilişkisi, sınıf konumlarına indirgenebilir olmayan bir “popüler” söylemsel konum oluşturur” (2008, s. 111)

“Komünist” de olsa, sıralama masum bir dizme işlemi olmayıp, kendi bütünselliği içinde bir hiyerarşi taşıyan bir edimdir. Buradaki temel dert, ortaya çıkan toplumsal faile zorunlu bir sınıfsal karakterin atfedilmesidir. Sınıfların zorunlu karakterleri yoktur, bunlar hegemonik mücadele içerisinde belirlenirler. Toplumsal mücadele sınıf süreksizliği değil, mücadelelerin sürekliliğidir. İlişkilerin hegemonik karakterini göz ardı eden ortodoks aşamacılığın yerine, bu ilişkiselliklerin performatif karakterini öne çıkaran komünist sıralama ikame edilmelidir. Bu ikame sonucunda sınıfa başvurmanın işlevsizliği bir kere daha gözler önüne serilmiş olur.

Bu nedenledir ki, sınıf olgusuna başvurmaktan vazgeçmek, bugünkü reel politığın bu denli açmaz içinde olmasının yegâne sebebidir. Sınıfi kararlı bir biçimde göz ardı edenlere sorulması gereken oldukça önemli sorular bulunmaktadır. Bugün, yeni toplumsal hareketlerin ya da artık daha girift bir hale gelen yeni işçinin ortaya çıkması, niçin sınıfın bir kenara bırakılmasını gerektirsin? İşçinin çevre hareketinin bir parçası

olması, bizi onun ne kadar proleter olduğu konusunda kuşkuya düşürmeli mi? Aynı işçinin LGBTT (Lezbiyen, gay, biseksüel, travesti, transseksüel) hareketinin de bir üyesi olması bize sınıfın artık geçersiz bir kavram olduğunu mu göstermek için yeterli midir? Kendinizi bir kez “proleter” olarak tanımladığınızda, bu size diğer kimliklerinizi bir kenara bırakma zorunluluğu sunar mı? Bu soruları göz ardı eden Mouffe, yeni toplumsal hareketleri sınıf teriminin karşısında istiflenmesi gereken oluşumlar olarak sunar. Hâlbuki bunlar sınıf terimini zenginleştiren ve yatay bir genişlemenin temelini atacak dinamiklerdir. Yeni toplumsal hareketler, ekonomi-politik perspektifinde okunmadıkları sürece bir tür reform deneyimi olarak varolan kapitalist üretim ilişkilerini aklayan bir perspektif içerisine hapsolmek zorunda kalırlar. Mevcut sistem analizini, birbiriyle oldukça ilişkili bağıntılar bütünü olarak okuduğumuzda, bu bağlantının başat noktalarındaki ekonomi-politik göstergelerini tamamen görmezden gelmek ile ekonomiyi mihenk taşı haline getirmek arasında bir tercih yapmak zorunluluğu arasında sıkıştırılmak, mevcut sistemi analiz edecek ve dahası sisteme karşıt bir alternatif geliştirebilecek olanaklar sunabilir mi? Ekonominin bulunduğu yerin hayatiliğini vurgulamak için siyasal olanı ekonomizme indirgemek zorunda değiliz. Bu iki kavram bir yarış halinde olmadıkları gibi, birbirleriyle ilişkileri dikey bir hiyerarşide tanımlanmak zorunda olan kavramlar da değildirler. Dolayısıyla birini öbürüne yeğleyeceğimiz bir ikame sistemi de mümkün değildir.

Sınıf kavramının özgüllüğü ve post-Marksizm’e getirilen eleştiriler ışığında, Mouffe düşüncesinin ayrıntılı bir analizi ise bir sonraki bölümde tartışılmaktadır.

### 3. BÖLÜM

#### POST-MARKSİZME ELEŞTİRİLER DOĞRULTUSUNDA CHANTAL MOUFFE’U YENİDEN OKUMAK

Bu bölümde, öncelikle post-Marksizmin genel çerçevesi irdelenmekte ve ardından Mouffe’un bu çerçevedeki yeri ele alınmaktadır. Post-Marksizme yöneltilen eleştiriler bağlamında Mouffe’un önerdiği radikal çoğulcu demokrasi projesinin analizine bağlı olarak, söz konusu görüşe yönelik eleştirilere yoğunlaşmaktadır. Mouffe’un kendisini radikal bir düşünür olarak tanımlamasının geçerliliği ise önerdiği bu projenin analizi etrafında sorgulanmaktadır. Bu sorgulama yapılırken kullanılan tüm terimlerin adeta bir “camera obscura” ile bakılıyormuşçasına, “eksik” tanımlarına değinilmektedir. Sınıf kuramının geçerliliği ve sınıf kavramının Mouffe kuramındaki tartışmalı yeri ve bu bağlamda “yeni toplumsal hareketler”in merkezi rolü, yine bu bölümde sorgulanan temel hususlardan biridir. Yeni toplumsal hareketlerin merkezi rolünün, “işçi sınıfının devrimci potansiyelinden kuşkuya düştükleri ve onun yerine başka devrimci özneleri, sözcüleri öğrencileri, kadınları, alternatif ‘yaşam tarzları’nın uygulayıcılarını ve şu ya da bu türden halk ittifaklarını önermelerinin” (Wood, 2011, s. 37) nasıl bir algı noktasına ve dünya tahayyülüne işaret ettiği vurgulanmaktadır.

Bölümün ilerleyişi şu şekilde gerçekleşmektedir. Öncelikle Mouffe düşüncesine hâkim olması nedeniyle, onu daha iyi analiz edebilmek için post-Marksizmin temel özellikleri tanımlanmaktadır. Bu amaçla yeni toplumsal hareketler ve bu hareketlerin güncel yansımaları ele alınırken, sınıf kavramı ile ilişkiseliliği konu edilmektedir. Post-marksizmin tanımının temel esprisi olan sınıftan kaçış, açık bir şekilde ortaya konulduktan sonra, sınıf tanımlanmaya çalışılmaktadır. Sınıf kavrayışında bu çalışmaya kaynaklık eden temel ölçüt, Marx’ın sınıf kavrayışı olarak şekillenmektedir.

Marx kendine mahsus “sınıf” kavramını inşa etmişse bunun altında kendi toplumunda hâkim üretim tarzıyla farklı ilişkilere, bu ilişkiler temelinde karşıt ekonomik çıkarlara, bunlara eşlik eden kültürel ve ahlaki farklılıklara sahip grupların varlığını ve bu gruplar arasında kendi ayrışlıklarına ve buna eşlik eden çıkarlara yönelik bilincin gittikçe yükseliyor olmasını ve bu çıkarları yükselten

toplumsal ve siyasal örgütlerin gelişmesini tespit etmesi yatmaktadır (Ollman, 2008, s. 212).

Sınıf nedir? Sınıf kavramı hangi tür ilişkiselliklere referans verir? Sınıf kavramının çok-anlamlılığı ve çok-yönlülüğü kuramda bir yansıma bulabilmiş midir? Bugün sınıf denince ne anlıyoruz? Ne anlamalıyız? Ancak bu sorulara verilecek cevaplar nezdinde sınıf kavramı tanımlandıktan sonra, tezin temel sorunsalı olan sınıfın geçerliliği konusu üzerine düşünmek mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda, Zizek'in "paralaks" metaforu, bölüm gidişatını anlamak için oldukça faydalı bir kavramdır. Paralaks, "bir nesnenin, yeni bir bakış çizgisi sağlayacak şekilde, gözlemsel konumunda yaşanan bir değişiklikten dolayı görünüşte yer değiştirmesidir (bir arka zemine karşı konumdaki kaymadır)" (akt. Therborn, 2010, s. 207). O nedenle sınıfın bugün sahip olduğu ve/veya olmadığı iddialar, kazandığı ve/veya kaybettiği mevzilerin tartışılması ve sınıfın hayatiliğinin vurgulanması önem arz etmektedir.

Erik Olin Wright, "yanıt sınıfsa, soru nedir" (akt. Therborn, 2010, s. 178) diye sorar. Bu sorunun yanıtı, bugünkü konjonktürde yapılması zorunlu olanın, gerekirse ortodoksluk ithamlarını da göze alarak, sınıfı ve sınıf bağlantılarını ele almaktır. Bunu yaparken, hem genel kapitalizm hem de içinde yaşadığımız modern kapitalizm gibi iki konumlanma noktasını temel alınması gerekir.

### **3. 1. Post-Marksizmi tanımlamak**

Öncelikle, kavramın kendisini inceleyerek başlamak gerekiyor. Post-Marksizm'in "post"u ne anlama gelmektedir? Bu akım, Marksizmi geride mi bırakmıştır, yoksa içinde Marksist nüveleri koruyarak onu geliştirme iddiasında mıdır? Onu çağa uyarlayarak "yeniden" tanımlama iddiasında mıdır? Kendini tanımlarken bir karşıtı olarak kullandığı Marksizmi uyarlaması, bir Marksizm karşıtlığına doğru giden bir hat mı izlemektedir? Marksizmi hiç gelmeyecek bir işçi sınıfının başarısız reçetesi olarak mı görmektedirler? Marksizm onlara göre belli bir yüzyıla dair öne sürülmüş fikirleri içeren bir apoloji midir, yoksa bugünü anlamak için kullanılacak temel anahtarlar sunmuş bir felsefe midir? Yoksa Bensaid'in son derece yerinde bir ifadesiyle Marksizm, post- Marksist yaftalamaların tam tersine, "tarihi ve yapıyı, olağanlığı ve zorunluluğu, eylemi ve süreci, reformu ve devrimi, aktifi ve pasifi, nesneyi ve özneyi birlikte

kavramak yeteneğindeki bir düşünce, özü itibariyle stratejik bir düşünce olup, ‘devrimin cebri(mi)dir’” (2010, s. 180).

Bu soruların cevabı, “klasik evrenselcilik/tikelcilik siyasi felsefe problemini ve sınıfların mücadelesi yerine tikel grupların hegemonik müdahalelerini” (Therborn, 2010, s. 182) merkez alan ve yeni bir toplumsal proje sunduklarını iddia eden Mouffe ve Laclau’da arandığı durumda, sundukları projenin temel kodlarındaki yanlışlıklar daha açıklıkla görülmektedir. Mouffe ve Laclau, Marksizmi liberal demokrasiye tabi bir boş-gösteren haline getirmektedirler. Marksizm oradadır, evet. Fakat onu Marksizm yapan bütün kodlardan arındırılmış, demokrasiyi derinleştirmek için bir araç haline getirilmiştir. Devrimci tarafı tamamen budanan Marksizm, artık geçerliliğine dair derin kaygılar olan bir düşünce sistemidir ve büyük anlatıların bittiği, post-modernizmin zaferini ilan ettiği bir yüzyılda, keskin tarafları törpülenmiş bir nostalji unsuru olarak yer bulabilir. Etimolojik olarak böyle bir tablo çizen post-Marksizmin bir siyaset terimi olarak ne anladığına gelinen noktada bakılması gerekir.

Tezin ikinci bölümünde ele alınan, Mouffe ve Laclau’nun “Marksizmin krizi” olarak yorumladıkları olgudan yola çıkmanın, post-Marksizmi anlamada oldukça önemli bir başlangıç noktası olduğunu ortadadır. Krizin köklerinin, Marksizmin “köhneliğinin” ve “sekteleşiminin” alamet-i farikası olarak kabul edilen “sınıf” kavramından doğduğu iddiasıyla yola çıkan bu düşünce, günümüz post-endüstriyel dünyasında, Marx’ın işçisinin önemi olmadığı belirtiyor. İddia ediliyor ki, günümüzde işçi de sınıf da Marx’ın öngörüsünü çoktan aşmış durumda ve kendi arasında mavi yaka ve beyaz yaka gibi “basit” ayrımları çoktan aşmış, oldukça komplike ve sınıflar içerisinde kendini nereye koyacağını bilemeyen şaşkın ve umutsuz bir işçi tanımı söz konusudur. Böylesi bir konumlandırma telaşının gözden kaçırdığı temel nokta; “Sınıflı *sömürü* ilişkileri açısından değil de, daha çok, teknik çalışma süreci açısından tanımlama eğilimi[dir], [bu eğilim] son derece kısıtlayıcı bir “işçi sınıfı” anlayışının açıklanmasına yardımcı olabilir; bu anlayış, yalnızca el emeğiyle çalışan sanayi işçilerini kapsıyormuş gibi görünüyor” (Wood, 2011, s. 39) olmasıdır.

Ve dahası bunu anlamlandırma telaşında olan bir kuramsal aceleinin de bu tanıma eşlik ettiği söylenebilir. İşte bu acelecilik ise bir çırpıda oluşturulmuş hızlı teori kalıplarının

ortaya sunulmasını yaygınlaştırdığı ortadadır. Buna bir örnek olarak, Therborn'a bakalım:

Kapitalist baskı ve sömürünün ortadan kaldırılması bakımından hangi sosyal süreç can alıcı önemdedir? Bu durumda klasik Marksist yanıt, “sınıf mücadelesi” olurdu ve olmuştur da. Şu şekilde de sorulmamıştır: Kapitalist baskı ve sömürüyü kalıcı kılan, ya da değiştirip ortadan kaldırmaya muktedir olan temel güçler nelerdir? Bu durumda, Marksistlerin yanıtı, sırasıyla, “burjuvazi” (ya da “kapitalist sınıf”) ve “işçi sınıfı” olurdu ve olmuştur da (Therborn, 2010, s. 179).

Therborn, sınıf mücadelesini adeta bir sivil savunma talimatına indirgeyerek, acil durumda müdahale edecek grupların eylem sırasını belirliyor. Ve bunu, Marksizme atfediyor. Hâlbuki “sınıf mücadelelerinin ve sonuçlarının belirsizliğinin merkeziliyeti, koşulların, kimin kazanacağını söyleyemediği bir olasılıklar alanını belirlediği bir miktar olumsuzluk ve açık nedenselliğin mekanik olmayan kavramını içermektedir” (Bensaid, 2010, s. 179). Therborn nezdinde bu noktadan ilerlendiği durumda, sınıfın nasıl “hatalı” karşılıklarla tanımlandığı daha açık görebiliriz. Therborn, eserinin “Sınıf ve cinselliğin dönüşü” başlıklı bölümünde, toplumsal cinsiyet (gender) örneği üzerinden, “cinsiyetin verili doğası, daha yakın tarihte, kimi zaman sınıfın bütünsel verili karakterinin sorgulanmasına benzer şekillerde, saldırıya uğramaya başladı” der (Therborn, 2010, s. 184). Bu noktada, toplumsal cinsiyet-cinsiyet ve sınıf-yeni toplumsal hareketler arasında bir analogi kuran Therborn, “nasıl yapmamalı” ifadesine oldukça güzel bir örnek sunar. Öncelikle, yazarın benzetmelerinden başlamak gerekmektedir.

Toplumsal cinsiyet kavramının cinsiyet kavramına yaptığı bir “saldırı” değil, onu zenginleştirmektir.<sup>26</sup> Bu minvalde yeni toplumsal hareketlerin de Marksizme bir karşı kutup olarak konumlandırılması benzer bir hatalı algıyı yansıtır. Yeni toplumsal hareketlerin sınıfı ortadan kaldırma iddiasının tam tersine, toplumsal cinsiyet, cinsiyet’in varlığını inkâr etmez, reddetmez ya da onu arkaiklikle itham etmez. Cinsiyet kavramındaki iktidar mekanizmalarını ve öğrenilmiş performansları ifşa ederek, o kavramı bir adım daha ileriye taşıyarak, çağın gereklerine uygun bir içeriğe kavuşması

<sup>26</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Carol A. Stable (2001), “Post-modernizm, Feminizm ve Marx: Dipsiz Kuyudan Notlar”, Marksizm ve Post-modern Gündem içinde der. E.M. Wood, J.B. Foster. Ütopya Yayınevi. 129-149; Bertell Ollman (2008). “Toplumsal ve Cinsel Devrim: Marx’tan Reich’a, Reich’tan Marx’a”, Diyalektik Soruşturmalar içinde, Yordam Kitap, 150-172; Dennis Dworkin (2013), “Öne Çıkan Toplumsal Cinsiyet, Sınıf Mücadeleleri” içinde, İletişim Yayınları, 237-279; Fatmagül Berktaş (2011), “Kadınlar, Siyaset ve Demokrasi”, Politikanın Çağrısı içinde, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 121-133.

için bir sıçrama noktası görevi görür. Irk, yurttaşlık, toplumsal cinsiyet gibi kavramların sınıfsal olmayan kavramlar olarak ele alınmaları, bu yorumun bir başka aksayan tarafına işaret eder. Bu kavramların sınıftan bu denli net olarak ayrıldıkları nasıl iddia edilebilir? Ekonomizm eleştirisi sunmak başka, sırf ekonomizmden uzaklaşmak için öğeleri siyasal ve ekonomik planlardan koparmak bambaşka bir noktaya işaret eder ki bu öğelerin sınıfsal olup olmadığını söylemek bile doğrudan sınıfsal bir alt metin içerir. Therborn'un bu analogisi, bize hem kavramların ne kadar gelişigüzel kullanıldıklarını, hem de analogilerin yanlışlığını ve özel olarak da analogi nesnelere nasıl tarihsellikten ve somut durumdan bağımsızlaştırılarak analiz edildiğini gösterir. Bu kör analiz, sadece Therborn özelinde değil, post-Marksist düşünüşün genel bir ritüeli olarak sıklıkla karşımıza çıkar.

Post-Marksistler, Kapitalizmin içinde yaşadığımız evresinde ortaya çıkan yeni emek biçimlerini ve bunların yarattığı sınıfsal geçiş ve genişlemeleri anlamlandırmaya çalışmaktan ziyade, bunların sınıf skalasında nereye koyulabilecekleri tartışması üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Bu tutum işçileri, neredeyse magazin dergileri testlerine nazire yaparcasına bir “On adımda sınıf tanıma rehberi” yaklaşımına maruz bırakmaktan öteye gidememektedir. Oysa Marksist sınıf analizinin amacı, “kimsenin ve hiçbir şeyin hareket etmediği tarih dışı bir sınıflandırma şemasına ulaşmak değil, toplumların bir bütün olarak işleyişlerini ve dinamiklerini açıklamaktır ve bu da sınıf çizgilerinin çiziminde yeniden çiziminde belirli bir esnekliğe izin verir ve hatta bunu gerekli kılar” (Ollman, 2008, s. 77). Dolayısıyla bugün, mavi tulumu ve elinde çekici ile “işçi” aramak yerine, her durumda kendini dolaysız bir açıklıkta göstermeyen sınıf bağlantılarının analiz edilmesi gerekmektedir, zira “burada esas nokta, her karmaşık organizma gibi, kapitalizmin de pek çok kendini koruma mekanizmasına sahip olmasıdır. Bu bakımdan, bu mekanizmalardan birinin olmaması onun göreceği işlevin başka bir biçim vasıtasıyla ifade edilmeyeceğine inanmak için yeterli bir neden değildir” (Ollman, 2008, s. 220). Ollman'ın, *Diyalektik Soruşturmalar* adlı eserinde, “*İmparator Neden Yakuza'ya İhtiyaç Duyar*” isimli dikkat çekici bir bölüm yer alır. Bu bölümde Ollman, Japon devletinin Marksist perspektiften yola çıkarak bir tahlilini yapar. Dikkat çekici olan husus, bu tahlili alışılmış kapitalist sınıf bölümlenmeleriyle değil, öncelikle Japon devletinin ve aynı zamanda Japonya'nın sosyo-ekonomik ve tarihsel arka planına referans vererek yapmasıdır. Japonya örneğinde alışlagelmiş bir



kapitalist sınıf örneği bulunmamaktadır. Ollman, elindeki şemaya uymayan Japonya örneğine bakarak, sınıfın işlevsiz olduğunu ilan etmektense, diyalektiğin “dansı” gereği bir adım geri çekilerek, Japon bürokrasisini inceler. Ve bu bürokratik sınıfın aslında kapitalist sınıfın gizlenmiş nüvelerini içinde taşıdığı sonucuna varırken, şu ifadeleri kullanır: “Eğer Japonya’nın önde gelen kapitalistleri önceden bürokratsa ve şimdiki önde gelen bürokratlar ileride kapitalist olacaklarsa bunların hepsini sadece geçici bir işbölümü tarafından ayrılmış aynı sınıfın üyeleri olarak görmek bunları farklı sınıflara mensup insanlar olarak düşünmekten daha mantıklıdır” (Ollman, 2008, s. 74). Bugün sınıfa karşı iddialara verilecek cevapların, Ollman’ın diyalektiğin dansı kavramsallaştırmasını kullanarak yürüttüğü mantık ile temellendirilmesi gerektiği bir gerçeklik olarak karşımızdadır.

Benzer bir mantık ile yürütülen işçi sınıfının analizi de, “devrimci bir dönüşümü gerçekleştirmede işçi sınıfının şimdiye değin uğradığı başarısızlık kesin, aşılmaz ve bu sınıfın doğasından kaynaklanan bir şey midir?” (Wood, 2011, s. 40) sorusu hep arka planda duracak şekilde yapılmaya çalışılmalıdır. İşçi sınıfının, zincirleri de dâhil kaybedeceği çok şeyi bulunduğunu ve devrimcilik atfından oldukça sıyrılmış olduğunu öne sürüp, yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılan, ekoloji, kadın ve LGBTT gibi hareketleri bünyesinde barındıran, oldukça güçlü ve zamanla işçi sınıfını sahip olduğu özgünlüğünden koparıp, alelade bir toplumsal grup haline getireceği –hatta çoktan getirdiği- iddia edilen ve toplumsal dinamiklerinin “demokratik mücadelesinin” bu yeni toplumsal hareketlerde aranması gerektiğini ısrarla vurgulayan bir düşünce olan post-Marksizm’e oldukça sarsıcı cevaplar sunacaktır. Post-Marksizmin bu “denklikler mantığı” önermesine karşı, yeni toplumsal hareketlerinin yönünün demokratik projeye doğru ilerleyip ilerlemeyeceği de son derece tartışmalıdır. Bu bağlamda, yeni toplumsal hareketlerin, kapitalizmin kendi krizini atlatmak için kullanmasına oldukça elverişli sıçrama noktaları da oluşturabilme potansiyellerine karşı her daim dikkatli durmak gerekir. Nitekim “kapitalizm kendi gelişim mekânı olarak kapitalist olmayan sosyal örgütlenmelere ihtiyaç duyar [ama] tam da varlığını sağlama almaya yeterli koşulları özümseyerek yol alır” (Luxemburg, 1963, s. 446).

Bu iddiaların her biri elbette oldukça ciddi bir arka plana ve somut karşılıklara sahiptir ve bu arka planın toplumu anlama ve özellikle değiştirme iddiasına getirdiği hem temel

katkıları ve hem de güçlü törpülemeler söz konusudur. Ellen Meiksins Wood, en önemli temsilcilerinin Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau olduğu, “1960’ların radikalizmine aşılardan Maoizmden, Avro komünizme uzanan ve onun daha da sağına yönelen tipik bir rota çizen, Althusser’den Poulantzas’a, ondan da Laclau’ya uzanan” (Wood, 2011, s. 28) bu akıma, Yeni Hakiki Sosyalizm (YHS) adını veriyor.

Marksist “ekonomizm”i ve “sınıf indirgemeciliği”ni reddetmekle övünen yeni “hakiki” sosyalizm, sınıfı ve sınıf mücadelesini sosyalist projeden neredeyse tamamen koparmıştır. Bu akımın en belirgin özelliği, ideolojiyi ve politikayı her türlü toplumsal temelden, özellikle de her türlü sınıfsal dayanaktan kopararak özerkleştirmesidir. YHS, Marksizme atfettiği bir varsayım olan, ekonomik koşulların otomatik olarak siyasal güçleri doğurduğu ve proletaryanın, sınıfsal durumu nedeniyle, kaçınılmaz olarak sosyalizm mücadelesini omuzlamak zorunda kalacağı yolundaki varsayıma karşı, ekonomi ile politika arasında zorunlu bir tekabül yet bulunmadığı için, sosyalizm mücadelesinde işçi sınıfının hiçbir ayrıcalıklı konuma sahip olamayacağı görüşünü ortaya atıyor. Kaba maddeci sınıfsal çıkarlarla değil, “evrensel insan değerleri”nin akılcı çekiciliği ile ve sosyalist düzenin akla yatkınlığıyla hareket eden sosyalist bir hareket, ekonomik sınıfsal koşullardan görece (yoksa mutlak olarak mı?) özerk ideolojik ve sınıfsal araçlarla kurulabilir. Bu kuramsal araçlar, pratikte, işçi sınıfını sosyalist projenin merkezinden uzaklaştırmakta ve sınıfsal karşıtlıkların (antagonizmaların) yerine, ideoloji ya da “söylem”e ilişkin ayrılıkları koymaktadır (Wood, 2011, s. 20)

YHS’nin temel dayanağı 1968 ile oldukça geniş bir kitle desteği bulan Maoizm ve Kültür Devrimi kavramıdır. Büyük atılımlar yapmak için sınıfa değil, halk kitlelerine gereksinim olduğunu iddia eden bu kavram, mücadeleyi sınıftan kültüre kaydıran bir hat izlemiştir. Diğer bir temel dayanak ise, Marx’a yapılan eksik bir atıfla, işçi sınıfının devrimci bir ideal yaratamamış olması ve bu doğrultuda da ekonomi ile politika arasında zorunlu bir bağ olduğu öngörüsünün tarihsel bir yanılğı olduğudur. Hâlbuki bu iddianın tam tersine, Marx işçi sınıfına YHS’nin yansıttığı anlamda bir zorunluluk atfetmez. Bu durum, Marx’ın düşüncesinden değil, YHS’nin hatalı ve eksik analizinden kaynaklanmaktadır. Bu hatalı değerlendirmenin kaynağı, Bensaid tarafından açıklıkla ortaya konur: “Marx’ın zorunluluk kavramının mekanik zorunluluk olarak kavranmasından kaynaklanmaktadır. Kaçınılmaz bir tahakkümün ifadesi olarak her şeye kadir doğal yasalar ve sığ zorunluluklar gibi görünmesinden söz etmiyoruz” (Bensaid, 2010, s. 179). Bu durumda, YHS’nin iddiasının aksine, a priori bir sınıf çıkarı kavramsallaştırılmasından bahsedilemez. İşçi sınıfının sosyalizmden hiçbir özel çıkarı yoktur. Sosyalist politika mutlak surette bir işçi sınıfı hareketi ile değil, pekâlâ tüm kesimlerin eşit şekilde yer aldığı bir sosyal politika ile de inşa edilebilir. Bu sosyal politika ise sınıfı değil, halk’ı işaret eder. “Bu akım, büyük ölçüde, bayağı ve bayat sağ

kanat sosyal demokrat çarelerin başka bir şekilde tekrarlanmasından ibarettir. Kapitalist demokrasinin sosyalizme varması için yalnızca ‘genişletilmesinin’ gerekli olduğu ya da sosyalizmin, hangi sınıftan olursa olsun bütün sağduyulu insanlara seslenebilecek daha yüksek yaşam ideallerini temsil ettiği fikri” (Wood, 2011, s. 27) odağında ilerler. Bu halk kitlesi de mümkün olduğu kadar toplumsal çeşitlilik içeren, tüm toplumsal gruplara hitap eden bir çoğulculuğu içermelidir. Bu çoğulculuk ise bizi, sınıf siyasetinin tamamen göz ardı edildiği “radikal demokrasi” projesi ile karşı karşıya bırakır. Böyle bir perspektiften bakınca, sınıf ve sınıfa bağlı bütün öğeleri dışarıda bırakmayı amaçlayan Mouffe ve Laclau’nun hegemonya terimini kurucu olarak kabul etmelerinin bir tür zorunluluk olduğunu da bu tanımla daha açık bir şekilde görebiliriz. Söylemin merkezi bir yer işgal ettiği bu şekilde bir düşünme tarzının yeni toplumsal hareketlere bu denli sahip çıkması ve işçi sınıfının “devrimci”liğine neden sırt çevirdiğini de anlamak oldukça önemli bir noktadır.

Aynı zamanda ‘yeni toplumsal hareketler’, örgütlü emeğin yeterince eğilmediği çeşitli sorunları gündeme getirmiştir. Ama göz ardı edilemeyecek başka etmenler de vardır; sözcüğü, ‘söylem’, seksenlerin tarzı haline geldiği için, entelektüel modanın kazandığı çekicilik; hatta belki de orta sınıfın işçi sınıfına karşı duyduğu – korku demesek de- bir tür küçümseyici hoşnutsuzluk ve hizmetlerin durmasıyla ortaya çıkan sıkıntıların yarattığı kızgınlık gibi. Kuramda özlemle beklenen militanlık, pratikte pek hoş karşılanmıyor (Wood, 2011, s. 31).

Mouffe’un “söylem” ve “eklemlenme” kavramlarıyla inceltelen siyaset tanımının ısrarla örtmeye çalıştığı da yine bu sınıfsal uzantılardır. Mouffe, sınıfın yerine antagonizmaları ikame etmektedir. Siyasetin antagonistik tanımı ile tam da eleştirdiği pozisyona düşüp, siyasal dinamiklerin iktidar mekanizmaları ile ilişkilerini başka bir ad vererek göz ardı edebilmektedir. Bu doğrultuda, yazarın kuramında, post-yapısalcı bir çerçevenin ve özellikle psikanalizin bu denli kurucu bir yer tutuyor olması, tesadüf değildir. Mouffe, “tarihsel-eleştirel perspektifi sömürü ve sınıfa değil, mevcut kurumların değerlendirmesini yapmaya yönelik bir ölçme kıstası olarak bir tür ‘insan arzuları’ antropolojisini” (Therborn, 2010, s. 99) siyasalın üzerine bir perde olarak kullanmaktadır. Post-yapısalcılık ve psikanaliz referanslarıyla bir tutkular dünyasına yerleştirilen insan, örgütlülüğe dair – ki örgütlülük tanımlaması doğrudan reel politik ile iç içedir, diğer bir ifadeyle somut analizin temel dayanaklarından - herhangi bir “çıkar”ı olmayan sürekli yeniden kurulma ve dağılma potansiyelini taşıyan bir kitlenin parçası haline getirilmiştir. Zoon politikon, yerini – dünya tahayyülünü şekillendiren

maddi ve manevi araçları elinden alınmış - post-modern bir kitle insanına bırakmıştır. Böylesi bir insanın dünya tahayyülünün, sınıftan ve sınıfa dair tüm bağlarından koparılmış bir “sosyalizm” destekli parlamenter demokrasiyi derinleştirme projesi ile sonuçlanması şaşırtıcı değildir. Wood, bu tür bir zihniyetin, devrimi “Mill’in ahmak ‘sosyalizmi’nden, (burjuva babaları ara sıra evden para gönderirken) komünal pencere önlerinde ot yetiştiren burjuva çiçek çocuklarının dumanlı hülyalarına (ortak hülyalarına?) doğru” (Wood, 2011, s. 40) konumlandıklarını vurgular. Bu betimleme, devrim tahayyülünün neden böylesine tikel ve sonuçsuz düşünüldüğünü açıklamak hususunda da oldukça dikkat çekicidir.

Bu doğrultuda, çalışmanın kapsamı içerisinde oldukça önemli olan başka bir noktayı devrim tahayyülünü vurgulamak oldukça yerinde olacaktır. Bu denli “radikal” bir proje iddiasının parlamenter demokrasi ile sonuçlanması oldukça önemli bir hususa da işaret etmektedir. İddia edilen ve hedeflenen bu final noktası, üstü kapalı ya da aleni bir şekilde Marx’ın bir “gelecek reçetesi” yokluğuna atıf yapmaktadır. Therborn’un, “Marksizm artık elde hazır çözümlere sahip olmayabilir” (2010, s. 138) tespitine karşılık şu sorunun sorulması gerekmektedir: Marksizmin ne zaman hazır çözümleri vardı ki, şimdi onu bu çözümleri sunamadığı için itham edebiliyoruz? Marx, “*Louis Bonaparte’nin On Sekiz Brumaire*”inde şöyle der: “İnsanlar tarihi kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine kabus gibi çöker” (2010, s. 30). Bu söz ışığında, bugün analiz etmeye çalıştığımız somutun bir parçası olduğumuzu düşünürsek, çağımızın geçer “akçesi” liberal demokrasinin etkilerini özellikle gelecek tahayyüllerimizde daha net görebiliriz. Marx’ın gelecek reçetesinden “sözde” yoksunluğu da, ancak bu çerçevede düşünülebilir. Bunu yapabilmek için bazı kavramların netleştirilmesi ihtiyacı duyulmaktadır. Bensaïd, Komünist Manifesto’nun gerçek isminin aslında Komünist Parti Manifestosu olduğunu çok az kişinin bildiğini belirtir. Bunun esas sebebi,

Günümüzde “parti” sözcüğünün parlamentarizmin kurumsal yapılarıyla ya da komünizm adının hakkını vermeyen partilerle özdeşleştirilmesidir. Sözcüğün XIX. yüzyıl ortasında, nihai olarak tanımlanmış bir örgütsel form yerine fikrîsel akımı temsil eden bir yayından taraf olma anlamında kullanıldığı unutulmaktadır. İstikrarlı temsil kurumlarının ve evrensel oy hakkının mevcut olmadığı koşullarda,

“komünist parti” zorunlu olarak günümüzün seçim makinelerinden ve üye kartlarını yenilemekten başka bir şey düşünmeyen partilerden farklı olacaktır (Bensaid, 2010, s. 98).

Mouffe ve Laclau'nun *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı eserine bakıldığında, yaşayanların beyinlerine kâbus gibi çöken önyargının, Sovyet deneyimi ve özelinde Lenin ve Stalin dönemlerinin özgül koşullarının Marksizmin geneline ithaf edilmesi olduğu görülebilir.<sup>27</sup> Özellikle, bu döneme dair özgüllüklerin Marksizmin esas bileşenlerinden biri olarak ifade edilmesi bu önyargının bir ifadesidir.<sup>28</sup> Yukarıda parti kavramının Marx'ın yaşadığı dönemde nasıl bir anlamda kullanıldığının aktarılma sebebi de bu karmaşayı bir nebze olsun düzeltebilmektir. Parti kavramının tek bir anlamı olmayıp, çağın gerekliliklerine göre tanımlanan, çok anlamlı yapısını vurgulamak, yine bu karmaşanın netleştirilmesini amaçlamaktadır. Çünkü “Marx ve Engels'te partinin tarihsel gelişimin aydınlatıcısı ve proletaryanın pedagogu olarak belirli dönemlerde etkinleşmesi düşüncesi hâkimken, Lenin'de yeni bir stratejik parti kavramı olarak ortaya çıkar” (Bensaid, 2010, s. 110). Böyle düşündüğümüzde, kavramların geçirdiği tarihsel anlam değişikliklerinin daha açık görülmesi mümkün olmaktadır. Bugün, parlamentarizmin kendisini seçeneksiz olarak sunma girişimini ancak bu noktayı görerek tartışabilmek ve eleştirebilmek olanaklıdır. Dolayısıyla, Marx bize hazır reçeteler sunmaz, bize somut olana dair bir düşünüş tarzı gösterir. Fakat bu düşünüş tarzı, elbette ki sadece sergilemekten daha fazlasını içerir. Bu Marx'ın diyalektik kavrayışının temel özeti. Olayları sadece gözler önüne sermekle yetinmeyen bu anlayış, içsel ilişkiler felsefesi uyarınca, atılan her adımın kendisinden bir önceki ve bir sonraki adımla ilişkisini göz önünde tutarak, toplumsal etkileşimin karmaşık mekanizmasını kavramak kadar, toplumsal etkileşimin en az mekanizması kadar karmaşık olan arka planını kavramayı da önemli bulur. Bu bakış açısı ise, “filozoflar dünyayı anlamakla yetindiler, aslolan onu değiştirmektir” diyen 11. tezin bizatihi kendisidir. Fakat Marksizmi, iktidarın elde edilmesinin, sınıfları ortadan kaldırma mücadelesinin salt aracı olarak kavramak, bu “değiştirme” iddiasının oldukça uzağında kalır.

<sup>27</sup> Bkz. Gülseren Adaklı, (2001), “Post-Marksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları”. *Praksis*. (1), 13-32

<sup>28</sup> Mouffe'un indirgemeci Marx okumasına dair bkz. Henry Veltmeyer (2000) "Post-Marxist Project: An Assessment and Critique of Ernesto Laclau", *Sociological Inquiry* 70(4): 499-519; Atilio A. Boron (2000) "Embattled Legacy: 'Post-Marxism' and the Social and Political Theory Karl Marx", *Latin American Perspectives* 27 (4): 49-79.

Chantal Mouffe düşüncesinde iki temel noktada sorun bulunmaktadır. İlki, yazarın kavramları tanımlaması aşamasında dikkat çeker. Kimi tanımlar, bunların yüzyılın ana siyaset akımlarından haberi olan biri tarafından yapıp yapılmadığına dair derin şüpheler uyandırır. Mouffe'un mevcut temel tanımlamalarındaki eksikliğe dikkat çekmek, önerdiği çıkış yolunun neden onun gitmesini öngördüğü noktaya varamayacağını anlaşılmada oldukça temel bir belirleyicidir. Öncelikle düşünüşündeki temel sıkıntı, daha açık ifade edilmesi mümkün olan iki noktadan, hem feminizm hem de Marksizm tanımlarını üzerinden ele alınmalıdır.

Mouffe'un, rasyonalist perspektifin yoksun olduğunu belirttiği feminist ufuk, kendi teorisinde de bizatihi tartışmalıdır. Mouffe feminizmi, "*kadınlar* olarak kadınların çıkarlarının peşinden koşmayı tasarlayan ayrık bir siyaset biçimi değil, ama taleplerin daha geniş eklemlenişi bağlamında feminist hedef ve amaçların peşinden koşulması olarak anlaşılması gerekir" (2008, s. 133) çerçevesinde ele alır. Bu tanımlamanın sorunlu olana karşı çıkarken onu daha da sorunlu hale getirdiği öne sürülebilir. "Kadınların kadınların çıkarları için" tezahürü feminist kuramı tartışmaya başlamak için oldukça kısır bir hareket noktasıdır. Kadın çalışmaları ile feminist kuramı ayırt etmekten yoksunluğu bir yana, feminizmi bir sosyal politika hareketi olarak indirgemeci tarzda ele almak, radikal bir proje için olasılıklar dâhilinde olmamalıdır. Mouffe, feminizm ile kadın hareketini, usta bir el çabukluğu ile aynı şeymiş gibi gösterir. Hâlbuki "eşitsizlik problemini bir siyasal problem ('toplumsal sorun' değil!) olarak kurmamız gerekir. Feminizmi 'kadın hareketi'nden ayırt eden şey, budur" (Bora, 2011, s. 79). Feminizm, cinslerarası bir sosyal refah yarışı değil, siyasal yaşam dinamiklerin bütüncül işleyişlerine temel eleştiriler getiren, özel olanın politikliğinin deşifre edildiği bir olasılıklar dizgesi sunan bir düşünce ve eylem pratiğidir. Feminizmi kadın özcülüğü olarak ima ederek, onu özcü olmadığı halde, daha özcülüğünden kurtarmak için özcülüğünden ayırma iddiasında bulunmak, radikal demokrasi projesine yönelik soru işaretlerini artırır. Yaptığı feminizm tanımıyla, liberalizmin özel alana sevk ettiği feminizmi, daha "zarif bir hamle" ile Mouffe, tıpkı işçi sınıfına yaptığı gibi, temel "devrimci" imalarından arındırıp, kadınların mevcut sistem dâhilinde daha iyi haklara

kavuştukları bir çerçevenin içine hapseder.<sup>29</sup> Bu sağduyulu feminizmi, Aksu Bora şöyle tanımlıyor: “sağduyulu feminizm, politik ile toplumsal arasındaki farkı silerek, feminizmi kadın hakları savunuculuğuna indirger. Öyle bir feminizm için kimse nefret ideolojisi filan demez tabii ki, tersine birlik ve beraberlik için biçilmiş kaftandır” (2011, s. 43). Mouffe, tıpkı sınıf kavramına yaptığını, yani siyasal alandan koparıp toplumsal/kültürel çizgiye çekerek apolitikleştirmeyi, feminizme de uygular.

Aynı girişim, Marksizm tanımında da kendini gösterir. Mouffe, Marksist tahayyüle, “Marksizmin kendisini krizin neden olduğu rüzgârlardan, sadece totalitarizm çözümlenmesiyle Sovyet modeline duyulan güvensizlikten değil, ama aynı zamanda, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışının sınıf indirgemeciliği karşısındaki meydan okumadan da kurtarması olanaklı değildir” (Mouffe, 2008, s. 23) şeklinde kesin kabullenmelerle yaklaşır.

Bu aksaklığın temel noktalarından ikincisi, bizatihi kavramların ve olguların tarihsel arka planını kısmen ya da tamamen görmezden gelmesidir. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’deki Marx alıntılarının, “Marx’ın orijinal eserlerinden değil, ikincil kaynak olan G. A. Cohen’den alındıklarını belirtmek gerekir. Aracı kullanarak yorumda bulunma uygulamasını, Marx’la ilgili bütün değerlendirmelerinde kararlılıkla sürdürüyorlar” (Wood, 2011, s. 85). Yazarların en çok vurguladıkları, Marksizmi ekonomik determinizmden kurtarma gayretlerinin temelsizliği, bu iddianın bizatihi çürütülmüş olduğunu görmemektedir. Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar (1890-94) kitabında Engels, Königsberg’deki Joseph Bloch’a yazdığı, 21 Eylül 1890 tarihli mektubunda şu ifadelerle yer verir:

...Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte *en sonunda* belirleyici etken, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Marx da ben de bundan daha çoğunu öne sürmedik. Bundan ötürü, herhangi bir kimse bunu ekonomik etken biricik belirleyen etkendir diye bozarsa, bu önermeyi anlamsız, soyut, saçma bir söze dönüştürüyor demektir. Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri – sınıf savaşımının politik biçimleri ve sonuçları, örneğin başarılı bir çarpışmadan sonra yenen sınıfın koyduğu anayasalar vb., hukuksal biçimler, özellikle de gerçek savaşımın onlara katılanların beyinlerindeki yansımaları, politik, hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler ve daha sonra bunların dogma sistemlerindeki

<sup>29</sup> Mouffe’un Feminizme bakış açısı ile Sınıf’a bakış açısı arasında oldukça benzer taraflar vardır. Bu benzerlik, esasen Mouffe’un bütün teorisine rengini veren, Mouffe’un mevcut sistem çerçevesi içerisinde kalma ısrarıyla açıklanabilir.

gelişimleri- de tarihsel savaşımın gidişinde etkilerini gösterirler ve birçok durumda özellikle onların biçimini belirlerler (Engels, 1993, s. 15-16).

Bu denli açık bir ifade karşısındaki teorik tutumu bu ifadeyi görmemezlikten gelmek olan Mouffe'un eserlerinde bu tür örneklere sıkça rastlamak mümkündür.

Diğer çarpıcı bir örnek ise, Wood'un Yeni Hakiki Sosyalistler olarak adlandırdığı, YHS hakkında ilk kez bir şeyler okuyan birinin, Marx'ın en baştan beri proletaryaya *a priori* devrimci bir rol attığı gibi bir yanılığa kapılabileceğidir. Hâlbuki Marx'ın proletarya tanımlaması Sol-Hegelcilikle başlayıp Komünizme varan ve somut olayların analizi ışığında derinleşen bir düşünce akışında olgunlaşmıştır. 1842 yılında *Neue Rheinische Zeitung* gazetesi için yazdığı “*Odun Hırsızlığı Üzerine Yasa*” adlı metine bakıldığında, proletaryaya dair herhangi bir devrimci iddia taşımaz.

Marx, bu yoksulları, senyörlük ormanlarında kuru dalları toplayan bu ezilen köylüleri henüz tarihsel bir özne olarak görmemektedir. Onların sefaletinde yalnızca pasif bir yan görmektedir: yıkım, ihtiyaçlar, ıstırap. Zaten yoksullar hakkında sürekli kullandığı Almanca kelime (*Leiden*) aynı zamanda “ıstırap”, ve “pasiflik” anlamına gelir. Bu tutumu –“aktif tin”i “pasif madde”nin karşısına koyan- Genç-Hegelci yaklaşımıyla açıklayabiliriz, fakat köylü sınıfının o dönemde Avrupa'da nispeten pasif kalışını da dikkate almak gerekir; oysaki işçi sefaletinin aktif tarafı, en azından Fransa ve İngiltere'de yeterince hissediliyordu (Löwy ve diğerleri, 2011, s. 22).

Bu makaleyi takip eden yıllarda, *Hegelci Devlet Felsefesinin Eleştirisi* (1843), *Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı Giriş* (1844), “*Prusya Yasası ve Toplumsal Reform*” makalesi üzerine sayfa sonu şerhleri (1844) gibi eserler veren Marx'ın düşünce evresini doğrudan izlemek mümkündür. Bu eserlerle birlikte Marx, praksis felsefesini ve kendini özgürleştirmenin devrimci düşüncesini oluşturur. “Felsefi bir halk kendisine, uygun pratiği (praksis) ancak sosyalizmin içinde bulabilir; kendi kurtuluşunun aktif ögesini ancak proletaryanın içinde bulabilir” (Löwy ve diğerleri, 2011, s. 39). Bu düşünce, daha sonra *Alman İdeolojisi* (1846), *Komünist Manifesto* (1848) ile devam edecek bir “Proletarya Devrimi” düşüncesinin mihenk taşları haline gelecektir. Marx'ın işçi sınıfını nasıl kavradığına dair düşünsel süreci ısrarla ve vurguyla görmemezlikten gelen ve/veya bilinçli bir yanlış aktarımı seçen Mouffe, bu düşüncüyü çarpıtarak kendi kuramının temel taşlarından birini oluşturur. Bu temel taşlardan en öne çıkanı ise Mouffe'un aşağıdaki bölümde irdelenen sınıftan kaçışı savunmasıdır.



### 3.2. Sınıftan kaçmak ya da sınıfı tanımlamak

Mouffe'un sınıfa ve sınıfı bir kategori olarak değerlendirmemesini irdelemeden önce, bazı ön açıklamaların yapılması bir ihtiyaç olarak durmaktadır. Bu bölümün amacı, sınıfın ilk olduğu tarihinden günümüze kadar gösterdiği gelişmenin bir arkeolojik izini sürmek değildir. Sınıf tarihi ile ilgili ayrıntılı ve kapsamlı açıklamalara yer veren bir bölüm olması amaçlanmamıştır. Buradaki amaç, tezin genel ilerleyişi ve varmak istediği nokta bağlamında sınıf ile ilgili bazı temel nitelikleri açıklıkla ortaya koymak olarak ifade edilebilir. Nedir bu ortaya konmak istenen temel açıklık? Temel açıklık; "Marx'ın dünyaya diyalektik bakışı ile uyumlu olacak şekilde karmaşık bir toplumsal ilişki olarak kavranan sınıf, onu hem bir fonksiyon, hem de bir grup olarak, yani bu ilişkinin farklı tarafları olarak, ele alacak analizlere" (Ollman, 2008, s. 226) davetiye çıkaracak bir okuma zenginliğine dayanmaktadır. Sınıfın bu çok-yönlülüğünü kavrayabilmek için diğer bir çok-yönlü kavramı çağırarak bu daveti anlayabilmek için oldukça faydalı bir örnek teşkil edebilir. *Marksizm ve Medya Araştırmaları* kitabında Mike Wayne, meta fetişizmini şöyle açıklar: "sorun özenenin nesneye sahip olmadığı bir güç yüklemesi değil (öyle olsa fetişizm sadece yanılısma veya psiko-analitik yansımadan ibaret olurdu), karşısındaki gücün temelini kendi kolektif kendine yabancılaşması olduğunu görememesidir" (Wayne, 2006, s. 235). Meta-fetişizmi salt bir algı sapmasından ya da bir yönlendirmeden ibaret olmayıp, yabancılaşmanın ciddi boyutlarını gözler önüne seren bir kavramdır. Wayne'ın fetişizmi özelinde yaptığı bu uyarının, sınıf kavramı için de yapılması gerekmektedir. Özellikle iki nokta oldukça önem arz etmektedir: sınıf denilince akla hemen "işçi sınıfı"nın gelmesi ve sınıf çıkarını "ekonomizm" ya da "ücret" ekseninde düşünülmesi. Bu iki bakış açısından da sınıf, sahip olduğu anlam ve ilişki genişliğinden çıkarılarak, bir tür indirgemeciliğe kurban edilmektedir. Dolayısıyla işçi sınıfının temel önemi nedir şeklindeki bir soruyu cevaplamak, bu yanlış anlamayı düzeltebilmek için oldukça önemli bir girişimdir.

Kapitalist toplumda işçi sınıfının Marksizm açısından taşıdığı temel önem, kendi sınıfsal çıkarının gereği olarak ve kendi koşulları sayesinde, sınıf olgusunu ortadan kaldıracak biricik sınıf olmasıdır. Bu tarih görüşünün ve bu devrimci hedefin oluşturduğu ayrılmaz birlik, Marksizmi diğer toplumsal dönüşüm anlayışlarından ayıran başlıca özelliktir ve bu birlik olmaksızın Marksizm olamaz (Wood, 2011, s. 33).

Bu iki hususun aydınlatılmasının, sınıf kavrayışında oldukça önemli bir aşama olduğu söylenebilir. Öncelikle, sınıf denilince akla “salt” işçi sınıfının gelmesi anlayışının değerlendirilmesi gerekmektedir. Sungur Savran, *Türkiye’de Sınıf Mücadeleleri Cilt 1: 1908-1980* isimli kitabında bu anlayışı özellikle belirtir:

Burjuvazi ile proletarya dışında, toplumda var olan çeşitli ara sınıf ve katmanların kendi çıkarları doğrultusunda kâh burjuvazi karşısında çıkarlarını korumak, kâh proletaryadaki konumlarını pekiştirmek amacıyla verdikleri mücadeleler ve iki ana sınıfın mücadele içinde bu ara sınıf ve katmanları kazanmak için uyguladığı taktikler de sınıf mücadelesidir (Savran, 2010, s. 19-20).

Tam da bu nedenle sınıf kavramına içkin olan çok yönlülüğün algılanması ve anlaşılması gerekmektedir. Bu noktadan devam edildiğinde, Post-Marksist dezenformasyonun iddia ettiğinin aksine, yekpare bir sınıftan ve dolayısıyla yekpare bir sınıf çıkarından bahsedilemeyeceği görülmektedir.

İşçi sınıfı içerisinde her zaman bölünmelerin olageldiğini; kapitalizmin gelişmesiyle yeni bölünmelerin ortaya çıktığını, bu yeni bölünmeleri kavramak için yeni kuramsal yaklaşımların, alt etmek için ise yeni pratik araçlarının gerekli olduğunu; kapitalist sınıfın öteden beri bu bölünmeleri azdırmaya ve daha başka bölünmeleri dayatmaya çalıştığını, bunda da şu veya bu ölçüde başarılı olduğunu; kapitalizmin maddi başarılarının, yapısındaki değişikliklerin ve savunucularınca gösterilen ideolojik çabaların sınıfsal oluşum sürecini etkilediğini, sosyalist bir harekete düşen ilk görevin, bu bölümleri ve engelleri aşmak olduğunu kim yadsıyabilir? (Wood, 2011, s. 141).

Bu tür bir çok katmanlılığın, toplumsal analizin temel dinamiklerini oluşturduğu, Marx düşüncesinin en belirleyici özelliği çok yanlılığıdır. Bensaid, bu çok yanlılığı meta üzerinden göstermeye çalışır. “İstisnasız tüm ekonomistler şu basit olguyu gözden kaçırdılar: metanın kullanımı ve değişim değeri varsa, bu metada var olan emeğin de çifte karakteri olması gerekir” (Bensaid, 2010, s. 174). İşte bu “basit” gibi görünen akıl yürütme, ekonomi politiğin tüm kurucu isimlerinin gözden kaçırdığı esas nokta olarak netleşmektedir. Bu düşünüş tarzının sınıf için de çalıştırılması oldukça ufuk açıcıdır. Peki, Marksist bir sınıf tanımlaması için başlanması gereken nokta neresidir? Öncelikle, bireysel bilinç ile sınıf bilinci arasındaki temel ayrımı ortaya koymak gerekir. “Mesele, bireylerin bilinçli olması veya kendi sınıflarına dair belirli bir anlayışa sahip olmaları değildir. Sınıf, daha ziyade bir öznedir ve sonuç olarak da, bilinç bireysel bilincin daha geniş bir versiyonundan ibaret değildir” (Ollman, 2008, s. 220). Bu ayrımın tüm hatlarıyla kavranması, bütünün içindekilerin toplamından daha fazlasını ifade ettiği anlamına gelir. Bu ifade, sıkça karşılaştığımız, muhafazakâr partiye oy veren işçi örneği

ile hem sınıf bilincinin hem de sınıf çıkarının geçersiz kavramlar olduğunu iddia eden yanlış analogileri de ekarte eder. Bireyin yargısı ile sınıfının çıkarının mükemmel bir paralellik göstermesi beklenemez.

Bu tür bir ayrımı netleştirdikten sonra Ollman bize yeni bir düşünme tarzı önerir – bu önerdiği düşünme tarzı bizatihi diyalektiktir. Diyalektiğin kavranabilmesi için Marx'ın sınıf kullanımının değerlendirilmesi elzemdir. Marx literatüründe sınıf kullanımının oldukça farklar gösterdiği, Marx'ın sınıfı tanımlarken kullandığı ölçütlerin değişkenliği ve Marx'ın sınıf terimini oldukça esnek ve çok anlamlı olarak kullandığı göz önünde bulundurulursa, bugün sınıfı analiz etmek tam olarak hangi konuma karşılık gelmektedir? *Komünist Manifesto*'da, “Burjuvazi, tarihte tam anlamıyla devrimci bir rol oynamıştır” (1997, s. 45) diyen Karl Marx ile “Komünist Manifesto'nun amacı, modern burjuva mülkiyetinin yaklaşmakta olan kaçınılmaz çöküşünü ilan etmektir” (1997, s. 22) ifadesinde bulunan Karl Marx'ın bu iki belirlemesinin birbiriyle çeliştiği söylenebilir mi? Yoksa bu noktada odaklanması gereken istatistik değil de yöntem midir? “Sınıfların ayırt edilmesinin temelini, bir grubun hâkim üretim tarzıyla ilişkileri olarak gördüğü yerlerde bile sorun basitçe iki mi yoksa üç sınıfın mı var olduğu değildir; çünkü Marx bu sınıf adlandırmasını birbirinden farklı birçok ekonomik birim için kullanır” (Ollman, 2008, s. 198). Bu denli karmaşık bir kullanımın varlığı, elbette Marx'ın düşüncesinde sınıf kavramının izinin sürülemeyeceği anlamına gelmez. Marx'ta sınıf kavramını incelerken, öncelikle Marx'ın sınıf kavramından derli toplu bir şekilde bahsettiği tek yerin, *Kapital*'in üçüncü cildi olduğunu ve bu cildin de tamamlanamadığını göz önünde bulundurmalıyız. İkinci olarak, Marx'ın sınıf kavramını, grup, fraksiyon ve katman gibi kelimelerle sıklıkla eşdeğer olarak kullanmış olduğu da göz önünde tutulmalıdır. Yapılması gereken, Marx'ın sınıfı bu denli dağınık kullanımına odaklanmak yerine, kavramın analizin içerisindeki temel ilişkiselliğini görmektir. Ve diyalektik düşünme tarzının –bütünden parçaya, sistemden içeriye - sınıf nosyonunun temelinde kapitalizmi analiz etmek için esas bir öge olduğunu kavrayabilmektir.

“Sınıfı” –ve aslında Marksizm'deki herhangi diğer önemli nosyonu- tanımlama işinin, küçük parçalardan (yani bireylerden) daha geniş ve kapsayıcı bir nosyon olarak görülen sınıfa değil de, bütünden parçaya (burada parça sınıf oluyor) doğru ilerlediğini söyleyebiliriz. Bu bütün, bu toplum, kapitalizmdir veya daha özelden Marx'ın kapitalizm analizidir (Ollman, 2008, s. 221).

Bu noktada, post-marksistlerin ya da Wood'un ifadesiyle "yeni hakiki sosyalistlerin" gözden kaçırdıkları temel bir kavram dizisinden bahsetmek, Marx'ın bu iki sözünün "çelişki"sini anlamak hususunda oldukça aydınlatıcı olacaktır. Çelişki kavramı, "Marx'ın kapitalist üretim biçiminin organik ve tarihsel yönelimleri, bu yönelimlerin birbirini nasıl etkilediği... bizim ufkumuzun ötesindeki noktaya doğru birlikte nasıl geliştiği hakkında düşünürken durağanlıktan ve tek yönlülükten kaçınmasını sağlayan nosyon, her şeyden önce çelişkidir" (Ollman, 2011, s. 39). Çelişkinin temel yürütücüsü ise "konumlama noktası"dır. Konumlama noktası ne demektir? Konumlama noktası, Marx'ın analizini belirli bir uğrağında, belirli bir konuyu ele almak için geliştirilmiş bir soyutlama metodudur.<sup>30</sup>

Kapsam ve genellik düzeyi soyutlamalarında söz konusu olduğu gibi Marx'ın konumlanma noktası soyutlaması onun bütün teorilerinin inşa edilmesinde kilit bir rol oynar. Marx'ın özdeşlikte farklılık (veya farklılıkta özdeşlik) bulmasını, kapsam soyutlamaları tarafından varlığının tespiti mümkün kılınan organik ve tarihsel hareketleri görüp, kavramasını ve algılar dünyasını bizim Marksizm dediğimiz şeyde içerilmiş açıklayıcı yapılar halinde sınıflamasını ve yeniden sınıflamasını sağlayan şey, Marx'ın konumlanma noktası soyutlamalarıdır (Ollman, 2011, s. 123).

Marx'ın konumlama noktaları değiştiğçe, analizinin kategorileri de bu doğrultuda yön değiştirir. Bu sebepten, yukarıda *Komünist Manifesto*'dan yapılan iki alıntı bir çelişkidir ziyade, konumlama noktası ve dolayısıyla soyutlama dereceleri farklılığı içerirler. Fakat bu tür bir soyutlama ve konumlanma noktası sunabilmek için esas faktör, diyalektik bir düşünüşe sahip olmaktır. Mouffe ve Laclau gibi, diyalektik bir düşünüşe sahip oldukları sorgulanabilecek düşünürler, bu durumu bir tür çelişki ve daha da vahimi, teorisinin geçersizliği olarak sunabilmektedirler. Bu tip bir "çelişki" iddiasını çürütme girişimini Dworkin'de de görebiliriz. Dworkin burada, Marx'ın *1844 El yazmaları*'nda ve *Komünist Manifesto*'daki iki farklı sınıf tanımını karşılaştırır (Dworkin, 2012, s. 56). *1844 El yazmaları*'nda Marx'ın sınıfı, "başka bir deyişle, ücretli-emekçiler, kapitalistler ve toprak sahipleri; kapitalist üretim tarzına dayanan modern toplumun üç büyük sınıfını bunlar oluşturur" söylemi ile *Komünist Manifesto*'da, "kapitalist toplumsal ilişkiler iki ana sınıf, burjuvazi ve proletarya üretir" ifadesi bir çelişki olarak görülmüştür. Hâlbuki diyalektik bir yöntemle sahip bir düşünür, bunun

<sup>30</sup> Soyutlama sürecinin özü; "birbiriyle ilişkili olan bir dünyada bir parçayı diğerinden ayırmak zor olduğundan, soyutlama sürecini kullanarak, kafasındaki soruyu yanıtlamaya daha yatkın tikelliklere ulaşmak amacıyla değişimin ve etkileşimin önemli öğelerinin dâhil edilip, bazı öğelerin dışarıda bırakıldığı bir dizi geçici sınır çizmektir" (Ollman, 2011, s. 22).

Marx'ın kullandığı farklı konumlanma noktaları sebebiyle oluştuğunu zahmetsizce görebilir. O nedenle Marx, sınıf kavramını farklı soyutlama düzeylerinde kavramıştır.

Bu tür bir düşünce şeması izlenmediği sürece, gerçeklik sadece şeyler üzerinden görülür, ilişkisellikler ve fonksiyonlar bunların birbirleri ile bağıntılarını gözden kaçırılır. Resmin tamamı görülemediğinden kısa vadeli taktik analizler yapılır. Örneğin, kapitalizmin kaçınılmaz çöküşü de ufukta gözükmediğine göre Marx yanılmış, Marksizm de geçmişte kalmıştır iddiasında bulunulabilir. Marx ve arkaik öngörülerini doksozoflar tarafından, incelikli salvolar ile anakronizme mahkûm edilerek, yanlış okumalar yapılmaya devam edilir.

Bu yanlış okumaların “sınıf mücadelesi” kısmı da ayrıca incelenmelidir. Sınıf mücadelesi, indirgenmeye çalışıldığı gibi, salt işçi sınıfının tekelinde olamaz, dolayısıyla mücadele bir monologdan ziyade diyalogdur ve bunun için de en az iki taraf gereklidir. Tarihi, “Günümüze dek, bütün toplumların tarihi, sınıf savaşımının tarihidir” (1997, s. 42) diyerek selamlayan Karl Marx'ın da, salt işçi sınıfına seslendiğini öne sürenlerin aksine, tüm toplumsal yapılara seslenen bir fikriyattan hareket ettiği söylenemez mi? İşçi sınıfı, bu fasit çemberi kırabilecek “potansiyel”e sahiptir ancak bunun kesinliğini ilan etmek hususunda kendisinden sonra gelen “Marksistler”e nazaran daha temkinli olan Karl Marx, bu mücadelenin kendi içerisinde çetin bir mücadele olduğunu ve kazananın koşulsuz ilanının bizatihi bu sürecin doğasına aykırı olduğunu fark etmiş olamaz mı? Elinde sonunda, biz ne yaparsak/yapmazsak yapalım faili işçi sınıfı olan kesin programlı bir devrimden bahsetseydi, Sol- Hegelcilik ile hesaplaşması ne anlama gelirdi? Karl Marx'ın bir yapılacaklar listesi sunmaktansa, dünyayı yorumlamak ve elbette değiştirmek için bir anahtarlar dizini sunması, aslında kullandığı bütün kavramların ikili yönünü bu denli iyi kavramış olmasından gelir. Aslında, bu kavrayış Marx düşüncesinin temel esaslarını oluşturur. Marx kullandığı bütün kavramlara aynı yöntem ile yaklaşır. Ve kullandığı kavramlar, bütünsellikleri ve çok anlamlılıkları ile alışılmadık bir analiz zemini yaratır. Bu noktada, buna bir örnek vermek, genel düşünceyi daha net görmek açısından oldukça faydalı olacaktır. Örneğin, Daniel Bensaid, Marx'ın neden meta ile başladığı sorusuna şöyle cevap verir:

Marx, elimizin altındaki en sıradan nesnelere, bir masadan, bir kalemden, bir çift gözlükten yani metadan yola çıkar. Meta'nın içi açıldığında, ortaya soyut emek ve

somut emek, kullanım değeri ve değişim değeri, değişen ve değişmeyen sermaye, sabit ve döner sermaye çıkar... Tüm dünya oradadır (Bensaid, 2010, s. 171-172).

Bensaid'e referansla, Marx'ın niçin tarihi sınıf savaşmaları tarihi olarak tanımladığını ve neden işçi sınıfına özellikli olarak seslendiğini anlayabiliriz. Bizatihi sistem kendini işçi sınıfının varlığında yeniden ve yeniden üretir. İş bu, Marx işçi sınıfına baktığında, tüm sömürüyü, üretim ilişkilerini, üretim biçimlerini, ezme-ezilme ilişkisinin birçok versiyonunu ve işçi sınıfına bakınca, tüm dünyanın orada olduğunu görmüş olması mümkündür.

İkinci önemli husus ise sınıfın, sahip olduğu anlam genişliğinin aksine, çok dar bir çerçeve içerisinde sadece bir çıkar kavramıyla özdeşleştirilerek düşünülüyor olmasıdır. Bu akıl yürütmenin temel dayanağı “İşçi sınıfının sosyalist bir politika üretme potansiyeli, aslında, öteki toplumsal gruplardan daha zayıftır. İşçi sınıfının devrimci olması gibi bir zorunluluk olmadığı gibi, bu sınıfın temel karakteri, devrim karşıtı, ‘reformist’, ‘ekonomist’ olmasına elverişli” (Wood, 2011, s. 25) olduğunu iddia eden “yeni hakiki sosyalizm” teorisinde temellenir.

Mouffe ve Laclau, işçinin sadece sosyalizmden çıkar sağlamaya odaklı ve “işçinin de kapitalist kadar, ekonomik artığı maksimize etmeye çalışan bir homo economicus olduğu ya da emeğinin ürününün toplumsal dağıtımını arzulayan, kendiliğinden paylaşımcı bir varlık olduğu” (2008, s. 144) varsayımlarının yer almadığı bir profilde tanımlandığını belirtirler. Bu çalışmada post-Marksizm ile ilgili bölüm tasarlanırken, temel amacın sınıfın bir fonksiyon olarak ya da bir grup olarak kavranması gibi farklı kavrayışlarına yer vermek olduğu belirtilmişti. Bu farklı kavrayışlar, farklı çıkar tanımlarını beraberinde getirir. Grup olarak kavranan sınıf, daha çok öznel çıkarlara dayanırken, bir tür fonksiyon olarak daha geniş bir ilişkisellikte kavranan sınıf ise nesnel çıkarlara yaslanır. Sınıfı tanımlarken, bu tanımın bireylerin nitelikleri değil, bir grup olarak sistemle ilişkide oldukları noktalar açısından ele alınması gerektiği başlangıçta vurgulanmıştı. Bu noktada da benzer bir uyarının yinelenmesi zorunludur. Çünkü “çıkâr” kavramı üzerinden konuşurken vurgulamak istenen esas olgu, “pek çok işçi nesnel çıkarlarının kapitalist güç ilişkilerini dönüştürmekten geçtiğinin ve kapitalizmin ne olduğu, nasıl işlediği düşünüldüğünde, bunun zaman içinde öznel çıkarları da güvence altına almanın tek yolu olduğunun farkına varamamasıdır” (Ollman, 2008, s. 228).

O halde, Mouffe'un bakışıyla işçi sınıfı nasıl bir tanıma sahiptir? Mouffe'un sahip olduğu sınıf tanımı, Marx'ın sınıf kavramından ziyade Weber'in sınıf kavramsallaştırmasını çağırır. Çünkü "Marx, sınıfları üretim ilişkileri içinde kökleşmiş olarak görürken, Weber onların mülkiyet ya da hizmetlerin satışında ve ürettiklerinin sağladığı getirilerde kökleşmiş olduğunu düşünür. Böylelikle Weber için piyasa sınıf ilişkilerini tanımlar" (Dworkin, 2012, s. 70). Haliyle böylesi Weberyen bir sınıf tanımlaması, sınıf bilinci ve örgütlülüğe dair bir düşünce ortaya koyamamaktadır. O nedenle Mouffe, projesi ile mükemmel bir uyum sağlayarak, sınıf değil statü merkezli adımlar atarak, mevcut sistem içerisinde ilerlemeye ve kaynaklarından daha fazla kazanç sağlamaya odaklanır.

Ağlar, gruplar ile örgütlerden daha gevşek ve daha açıktır. Bunlar, kurulmuş kolektivitelerden çok bireysel aktörlere ve onların kaynaklarına odaklanır ve bürokrasi, sosyal hareketler ve sınıfların yanı sıra piyasalar için de kanallar oluşturur. Bu haliyle, ağlar, kompleks ama gevşek bir biçimde yanyana gelen sosyal sistemleri birbirine bağlayan çok önemli bağlantılardır. Bunların, çağdaş sosyal teori ve analizde merkezi bir konuma yükselmesi, salt düşünsel keşiften türeyen bir şey olarak değil, fakat aynı zamanda siyasal ilişkilerdeki değişimlere işaret eden bir şey olarak görülmelidir (Therborn, 2010, s. 187).

Ağlar – ve bizatihi tikellikler - merkezli bir siyasetin, neo-liberal çerçeveye göre çok daha elverişli bir konum olduğu inkâr edilemez. Bu konum bağlamında bir ivme kazanan Mouffe, piyasa merkezli Weberyen bir sınıf tanımını referans alarak, Marksizm ile bağını koparmaya hızla devam eder. Çünkü "Marksistler, sınıf mücadelesini eşitlikçi bir toplumun ön koşulu olarak görürken, işlevselciler ve yeni-liberaller bir toplumda – sosyalizmi akla getiren sonuçların eşitliğine değil- kaynaklara erişimin eşitliğine vurgu yapılmasına inanır" (Dworkin, 2012, s. 80). Mouffe, bize bir tür masal âlemi sunar, işçi sınıfı ya kötü kalpli "kurttur" ya da ormanda sepetiyle sekerek dolaşan kırmızı başlıklı kız. Ama Mouffe'un kabullenmek istemediği ve unuttuğu esas gerçeklik, sosyalizm ve işçi sınıfı arasındaki ilişkidir. Mouffe, mevcut sistemden bunca zarar görüp, emekleri sömürülen insanların var olan sistemden pay alıp, daha iyi yerlere gelmektense, niçin yeni bir dünya kurmak isteyebileceklerine anlam verememektedir. Sınıf çıkarından anladığı, ücret merkezli olduğu için böyle düşünmesi esasen çok şaşırtıcı değildir. Göran Therborn bu durumu, "itaatkâr bireycilik" olarak adlandırır. İtaatkâr bireycilik, "her ne form içerisinde olursa olsun, servet ve başarıya tapınmadır" (Therborn, 2010, s. 37). İtaatkâr bireycilik, bir neo-liberalizm ideali olarak, sınıf bağlarının gevşediği bir

dönemin başat aktörleri arasında yer alır. Oysa sınıf çıkarı, niçin post-Marksistlerin, sol/sağ/az/veya çok liberallerin mal etmeye çalıştığı gibi bir “ücret politikası”ndan ibaret olsun ki? Ayrıca bir sınıf çıkarı olarak kazanılacak bir dünya kulağa çok mu romantik yoksa çok mu ütöpik gelmektedir?<sup>31</sup> Bunu yaftalamaktansa, işçi sınıfına mal edilen tüm bu geç kalmışlık ve karamsarlığa karşı tam da yapılması gereken şey bu ütopyaya sahip çıkmak değil midir? Mouffe, tutkularından bahseder. Siyasetin, insanın gündelik hayatında bir şey değiştirme vaadi temelinde, size dünya hakkında düşünüşünüze dair bir kıvılcım veren düşüncelerdir bunlar. Peki, Mouffe, işçilerin kazanabileceği yeni bir dünya ihtimalini niçin bu tutkular arasında değerlendirmekten titizlikle kaçınmaktadır? Bugün tüm siyasal partilerin birbirine benzeme eğiliminde olduğu bir siyaset ikliminde bu vaadin bir değişiklik yaratmayacağı iddia edilebilir mi? Bir “radikal” düşünür olan Mouffe, bize bu soru ve sorunlara dair ne önermektedir? Kazanılacak yeni bir dünyaya karşı daha yeni ve – mümkün merteye - daha adil bir seçim sistemi mi? “Bir dönüşüm süreci için hiçbir gerçek umut olmadan dönüşüme uğramış bir toplum hayali” (Wood, 2011, s. 37) mi? Bu tür bir dünya tahayyülüne verilecek en etkili cevap sınıf kavramının tanımını netleştirmek olacaktır.

Sınıfı daha iyi tanımlamak ve anlamak için öncelikle kelimenin tarihsel yolculuğuna göz atılması zorunludur. Sınıf, bugünkü anladığımız haliyle sahip olduğu anlamı ne zaman kazanmıştır? Dworkin’e göre sınıf, bu anlamını bir 17. Yüzyıl Katolik’i olan Thomas Blount’un 1656’da yayımlanan *Glossographia* adlı eseri ile kazanmıştır.

Bu eserinde, sınıfı, öteki şeylerin yanı sıra “insanların düzeninin ya da dağılımının çeşitli derecelere göre” yapılması olarak tanımlıyordu. Blount’un aklındaki kendi toplumundan ziyade Roma toplumdur, ancak kendi yaşadığı dönemde de toplumun çeşitli merteye ve rütbelere ayrıştığı ve ilahi takdirle tasarlandığı düşünülüyordu. Yaygın görüş toplumun üç tabakadan oluştuğuydu: Ruhban sınıfı, soylular ve sıradan insanlar, yani avam (Dworkin, 2012, s. 42-43).

Buna rağmen, sınıfın günümüzdeki anlamına kavuşması için elbette Sanayi Devrimi’nin gerçekleşmesi gerekliydi. Sınıf, sömürenler ve sömürülenler arasındaki ilişki neticesinde esas anlamını bulacaktı. “Sınıf kavramı, Avrupa modernitesinin ilk çığır açıcı atılımında yer alan Marx’tan önce, İngiliz Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi üzerine kaleme alınan teorik yazılarda ortaya atılmıştı.” (Therborn, 2010, s. 45).

<sup>31</sup> Bunu ütöpik olarak değerlendirecek olanlar, “birbirine ve sosyalizm hedeflerine, sadece ‘söylem’in çürük bağlarıyla bağlanmış olan şekilsiz bir ‘halk’ın, toplumu dönüştürme rolünü üstlenebileceği yolundaki inançta hiçbir gerçek dışı ya da ütopyacı yan görmüyorlar” (Wood, 2011, s. 142).



Sınıf tanımlamasını ilerletmeye çalışalım. Öncelikle, temel ikili ayrıma değinilmesi gerekmektedir. Sınıfı tanımlarken temel ölçüt, sınıfın nesnel sosyo-ekonomik yapı ve onun tarafından şekillenen bilinç ile eylem biçimleri arasındaki ayrım üzerine kurulmuş ikili bir yapı arz etmesi üzerinde şekillenir. “Bir yandan sınıf, toplumsal üretim ilişkilerinden doğan, bireylerin kendi iradelerinden bağımsız olarak girdikleri nesnel ilişkilere gönderme yapar. Öte yandan sınıf, öteki belirlenimlerin kendi rollerini oynadıkları gündelik yaşam dünyasının belirsizliğini ve düzensizliğini içerir (Dworkin, 2012, s. 57). Sınıfsal konum ile sınıf bilinci arasında a priori bir bağ olduğunu iddia etmek, elbette ki şüpheyile yaklaşılması gereken bir düşüncedir. Mouffe’un Marksizm’i ekonomik determinist yönünden ‘kurtarmaya’ çalışma gayreti, bir sınıfsızlık/sınıf geçersizliği düşüncesine değil de, sınıfın çağın gereklerine – bir diğer ifadeyle, somut koşulların somut tahliline - göre yeniden düşünülmesi yönünde ilerleseydi, elbette bu çaba Marksizme oldukça dinamik ufuklar açabilirdi. Sınıf ve sınıf bilinci arasındaki ilişki hususunda Dworkin, Milner araştırmasını örnek gösterir. Milner araştırmasının başlıca dayanağı, “bir yapısal konum, bir bilinç biçimi olarak sınıf ile özellikle toplumsal ve ekonomik hareketlilikle ilişkisi içerisinde bir siyasi eylem türü olarak sınıf arasındaki ilişkiyi haritalandırmasıdır” (Dworkin, 2012, s. 86). Böyle bir haritalandırma girişimine karşı argümanlar, iki yoldan yöneltilebilir. İlki, bilinç ile siyasal-toplumsal davranışlar arasında bu denli “bağımsız” iki duruş ve çıkış noktası olarak alınabilir mi? Bu iki konumun nerede bitip nerede başladığı konusunda nasıl görüş birliğine varılabilir? Dahası böyle bir görüş birliği gerekli midir? Bireyin sınıfsal konumu – daha doğrusu üretim ilişkileri içerisindeki yeri - ile siyasal kararları arasında sallanan bir alt yapı-üst yapı dikotomisi kurulabilir mi? Bunlar, Mouffe’da görüldüğü gibi, birey için bu denli dışsal öğeler olarak kodlandığında, haritalandırma kolaylaşsa da, anlama edimi açısından görme bozukluklarının ortaya çıkması muhtemeldir. İkinci itiraz noktası ise, içsel ilişkiler felsefesinin göz ardı edilmesidir. İçsel ilişkiler felsefesi, Marx’ın Hegel’den devraldığı ve geliştirdiği bir düşünüş tarzıdır. Diyalektiği çalıştırmanın ana dinamolarından biri olan bu düşünüş tarzı, Marx’ın yönteminin yapı taşlarından biridir. İçsel ilişkiler felsefesi bağlamında bakıldığında, Marx’ın “çelişki”leri ve birer soyutlama biçimi olan konumlanma noktaları daha net görülebilir. *Artı-Değer Teorileri Birinci Kitap*’ın “Tüm Mesleklerin üretkenliği Konusunda Mazeretçi Yaklaşım” bölümünde bir suç örneği verir.

Bir suç suçlu üretir. Bu sonuncu üretimle bir bütün olarak toplum arasındaki bağlantıya biraz daha yakından bakarsak, kendimizi birçok önyargıdan kurtarabiliriz. Suçlu yalnızca suç üretmez, aynı zamanda ceza hukuku üretir ve bununla birlikte ceza hukuku dersleri veren profesörü üretir; buna ek olarak aynı profesör, kaçınılmaz olarak derslerini içeren yapıtını genel piyasaya “meta” olarak sürer... Suçlu ayrıca bütün bir polis örgütünü ve hukuk yargılama kurumunu, polis komiserini, yargıcı, cellatları, jürileri vb. üretir; ve birçok toplumsal işbölümü kategorilerini yaratan tüm bu farklı iş kolları, farklı insan ruhu kapasiteleri geliştirir, onları tatmin edecek yeni yollar, yeni gereksinimler yaratır... Suçlu duruma göre, bir ölçüde moral, bir ölçüde trajik bir izlenim üretir ve kamunun moral ve estetik duygularını harekete geçirerek bu yolda bir “hizmet” görür. Suçlu yalnızca ceza hukuku yapıtları, yalnızca ceza yasaları ve onlarla birlikte bu alandaki yasa yapıcıları üretmekle kalmaz, ama sanat yapıtları, yazınsal öyküler... üretir. Suçlu, burjuva yaşamının alışılmış güvenliğini ve tekdüzeliğini bozar. Böylece o yaşamı durağanlıktan uzak tutar ve onsuz, rekabet mahmuzlarının bile köreleceği huzursuz bir gerginliğe ve hep tetikte olma çevikliğine neden olur. Böylece, üretken güçleri de teşvik eder... Böylece suçlu, doğal “denge sağlayıcı ağırlıklar”dan biri olarak belirir; doğru bir denge sağlar ve “yararlı” bir sürü mesleğin yolunu açmış olur (Marx, 1998, s. 363-364).

Bu alıntının, Karl Marx’ın düşüncesini anlamak için çok ufuk açıcı bir nokta olduğu yadsınamaz. Burada ifade edilenlerin yansıttıkları hususlar, Marksizmin nasıl tanımlandığı ile dolaysız bir ilişki içerisindedir. Eğer Marksizm, gelmeyen/gelmeyecek olan bir işçi sınıfı zaferinin muştulayıcısı olarak okunacak olursa, elbette bu alıntı okuyucuya gereken anlamı ve esinlenmeyi sunmayacaktır. Fakat diğer taraftan, Marksizmin bir felsefe olarak kavranırsa diyalektiğin bu felsefenin ayrılmaz bir parçası olduğunu göz önünde bulundurulursa, Marx’ın engin analiz görüşü anlaşılabilir. Marx, bu alıntının sonunda, Hollandalı doktor ve fikir insanı olan Mandeville’nin *Fable of Bees [Arıların Öyküsü]* (1705) yapıtından bir alıntı yapar. Alıntının amacı, olası her türlü mesleğin üretken olduğu görüşünü ortaya koymaktır. Ve Marx, Mandeville’nin burjuva toplumunun dar kafalı savunucularının yanında sınırsızca daha cesur ve dürüst olduğunu belirtir. Belki de, bugün 21. Yüzyılda yapılması gereken, tam da bu 18. yüzyıl düşüncesinin cesaretini ve dürüstlüğünü gösterebilmek ve emeğin dünyayı anlamlandırabilmek için merkez olduğu fikrini savunabilmektir. Yaşadığımız çağda birçok “çeşidi” olan emeğin temel kuruculuğunun altını çizmek ve üretken olan/üretken olmayan, somut ya da duygusal emek gibi kategorileştirmelerin, emek tanımının içeriğini zenginleştirmektense, onu görünmez kılmanın bir aracı olarak kullanılmasına itiraz etmektir. Ve nihayetinde “Modernite yorumu, eleştirisi, analizi ve nadiren de olsa hükümeti olarak Marksizm’in, modern toplum kavrayışları arasında rakipsiz”

(Therborn, 2010, s. 136) olduğunu çağımızı analiz ederken tekrar ve tekrar hatırlamaya olan ihtiyacımızı fark edebilmektir.

Sınıfi tanımlamaya ve post-Marksizmin sınıf anlayışını analiz etmeye çalışırken değinilmesi gereken önemli noktalardan bir diğeri ise post-modernizm hususudur. Göran Therborn, post-modernizmin, “solun geç 1960’larla erken 1970’lerde yaşadığı enerjik dönemin ardından içine düştüğü moral çöküntüsü ve belirsizlikten beslendiğini” iddia ediyor (2010, s. 49). Bu iddiayı gözden geçirmek, bize Mouffe’un da kendi teorisini inşa ederken – tezin birinci bölümünde açıklandığı gibi - ısrarla post-modernizm atıflarına başvurmasının nedenlerini anlamaya yardımcı olabilir. Post-modernite - deyim yerindeyse – adeta bir arzu nesnesi haline geldiğinde, sınıfın ortadan kaybolmaya ya da şüpheli hale gelmeye başladığını belirtmek yanlış bir tespit sayılmaz. Post-modernizm ve sınıf arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışırken, “dilsel dönemeç” kavramı hem tarihsel arka planı hem de mevcut süreçteki değişiklikleri anlayabilmek için oldukça uygun bir başlangıç noktası olabilir. Dilsel dönemeç kavramı,

Yapısalcılığın çeşitli kolları ile özellikle post-yapısalcı düşüncenin kestirme bir tanımlamasıdır... Post-yapısalcılar, toplumu anlama arayışından tarihsel aktörlerin bunu nasıl temsil ettiğini kavrama çabasına doğru bir vurgu değişikliğinin savunuculuğunu üstlenirler... Yeni kültürel tarih, sınıf bilincini nihai olarak nesnel açıdan gerçekliği kanıtlanabilir bir yapıya kökleşmiş olarak görmekten ziyade sınıfı dil ve söylem tarafından üretilen, son kertede kültürel bir inşa, bir temsil biçimi olarak görüyordu (Dworkin, 2012, s. 27-28-29).

Bu “temsil” ve dilin kuruculuğu iddiası, sınıfa itirazın temel hattını oluşturur. Nedensellik kavramının kritik bir mevzi kaybına dönüşen bu süreç, kimlikler üzerinden bir farklılık politikasının temel nüvesi haline gelir. Bu itiraz hattı toplumdan kültüre her alanda derin yer değiştirmelere sebep olur. Sınıfın yerini farklılık temelli kimlik politikaları alır. Bu politikalar da Marksizm çerçevesinin dışında kalan, radikal çoğulculuk projesinin ana ögesi olan söylemsel bir özne üzerinden temellenir. Mouffe düşünüşünde önemli bir yer tutan belirlenim kavramı da bu söylemsel özne üzerinde yükselir.

Halkların ve diğer sosyal güçlerin gelişigüzel inşa edilmesinin imkânsız olduğu bir doğru olarak geçerliliğini koruyor olsa da, şunu da akılda tutmak gerekir ki, sınıflar da dâhil olmak üzere bütün bunlar söylemsel olarak mobilize edilir, bu mobilizasyonun başarılı olması ya da hüsrarla sonuçlanması olumsal bir şeydir; direniş ya da başkaldırının yarattığı sosyal değişim, başka bir şeye indirgenemez bir siyasi eklemlenme ve önderlik momentine sahiptir ve dışlanmışların,

sömürülenlerin ya da ayrıcalıksız olanların mobilizasyonu, faşist karakterde olanlar da dâhil, farklı biçimler alabilir (Therborn, 2010, s. 175-176).

Bu bakış açısına göre sınıf, maddi temeller değil, dil ve söylem içerisinde oluşmuş bir kavramdır. Böyle bir bakış açısına nasıl bir argüman sunulabilir? Devrim vaktiyle bir ihtimaldi ve fena halde olumsuzdu demek mi gerekir? Sınıf merkezli bir analiz çabası mutlak bir galibiyet ifadesine mi karşılık gelir? Zenginlikleri ve çok anlamlılığı, toplumsal karşılıkları ihmal edilen hırpalanmış bir sınıf kavramı karşısında, sınıfın analizin temel yapı taşlarından biri olduğunu ve bu esaslığın özcü ya da mutlak olmadığını altını çizmek, bugün yeni bir toplum analizi için fevkalade önemli bir noktadır. Bu noktada, sorunsallaştırılması gereken esas mevzu ise, sınıf geçer(siz)liği olacaktır.

### 3.3. Sınıf'ın geçer(siz)liği üzerine

Bugün sınıfın geçersizliğini ilan eden düşünüşün, temel iddialarından birinin aşağıdaki hususlara dayandığı söylenebilir:

Gelişmiş kapitalist toplumlarda imalat sektöründen hizmet ekonomisine doğru bir değişim gerçekleşmesi; endüstriyel işçi sınıfının çöküşü; yeni sağın yükselişi ve onun peşi sıra gelen solun krizi bu listede kendine yer bulur. En önemlisi de, feminizmin, çevreciliğin, eşcinsellerin haklarının, ırkçılık karşıtlığının, dinsel, ulusal ve etnik hakların çeşitli savunmalarının giderek merkezileşmesidir (Dworkin, 2012, 26).

Genel bağlamda post-Marksizm'de, özel bağlamda ise Mouffe düşünüşünde, yeni toplumsal hareketler dünya çapında büyük ve varacağı nokta -henüz- belirsiz bir restorasyon hareketinin parçalarıdır. “Ne sadece kendi çıkarının peşinde koşan birey fikrine sahip liberalizmin, ne de bütün özne konumlarını sınıf konumlarına indirgeyen Marksizmin kabul, hatta tahayyül edebildiği siyasal eyleme ilişkin, tümüyle yeni bakış açıları” (Mouffe, 2008, s. 28) olarak tanımlanan yeni toplumsal hareketlerin bugünkü durumuna baktığımızda, ‘dağın fare doğurduğunu’ söylemek oldukça isabetli bir tespit olacaktır. O halde, bu hareketleri, kendi alanları ile ilgili sorunlarla oldukça ilgili olmakla beraber, kendi alanlarının dışında kalan konularla ilgili fikir ya da eylem planı olmayan “aktivist” gruplar olarak mı değerlendirmemiz gerekir? Bu değerlendirme bu hareketlerin toplumdaki karşılıkları hususunda güçlü soru işaretleri uyandırır. Bu tür bir hareket nasıl ciddiye alınabilir peki? Topluma kendini nasıl ifade edebilir? Varoluşu

itibariyle kendilerini apolojist bir noktaya çivileyen yeni toplumsal hareketler bugün hangi sosyo-ekonomik gelişmeye karşılık gelirler? Bu oldukça dikkat çeken “savunma merkeziliği” noktasında, kilit kavram yine, sınıfın ta kendisidir. Sınıf, post-marksistlerin iddiasının aksine, sabit bir kavram değildir, zira sınıf, kendi üzerinde düşünebilme yetisine sahip bir kavramdır. Yeni toplumsal hareketler, niçin sınıfın kendini daha da geliştirmesini somut koşullara dair geçerli cevaplara ulaşmasını sağlamak yerine onu ortadan kaldırma iddiasındadır? Dahası, Marksizmin yeni toplumsal hareketlerin işaret ettiği konulara karşı cevapsız kaldığı iddiası da oldukça tartışmalıdır.<sup>32</sup> Bunun başlıca sebeplerinden biri, bugün karşı karşıya kaldığımız sorunlarla Marx’ın yaşadığı çağın sorunları arasındaki derin farklılıktır. Somut koşulların somut tahlilini merkez alan bir felsefe için, kâhinlik yapması değil, analiz nüveleri oluşturması beklenebilir. Bu tür bir anakronizm çabasının, sınıfı geçersiz kılmak için bir bahane olarak kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bütün bunlara rağmen, yapılması gereken, yeni toplumsal hareketler ile Marksizm arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktır. Örneğin, feminizmi Marx’ın “erkek” işçisine düşman bir akım gibi düşünme yerine, o erkek işçinin yanında kadın işçi de var denebilse ve hatta bu kadın işçinin “görünmeyen emek” kavramını da analize dâhil edilmesi sağlansa, bu edim uzun vadede daha güçlü bir dayanışmanın kapılarını açacaktır. Yine aynı erkek işçinin erkekliğine radikal bir itirazdansa, “cinsel yönelim” kavramını oyuna dâhil etmeye çalışmamız, bugün sınıf kavramını daha zengin daha işlevsel bir hale getirecektir.

Sınıfın geçersizliğini savunanların kullandığı temel argümanlardan biri de, artık post-endüstriyel bir işçi sınıfının varlığı sebebiyle, işçi sınıfının çağa ayak uyduramamasıdır.

Post-endüstriyel dönemeç, Marksist diyalektiğin ikinci temel ayağını da, yani kapitalizmin gelişiminin her zamankinden büyük, daha konsantre ve daha birleşik bir işçi sınıfı ortaya çıkaracağı saptamasını da tersyüz ediyor. Farklı alanlara dağılmış hizmet işçilerinin ve Üçüncü Dünya’nın standart koşullarından bile kötü işyerlerinde çalışan kimseler ile işportacıların, endüstri işçilerinden daha çok sömürüye uğramaları mümkün (Therborn, 2010, s. 80).

Bu tarz bir argümana, sınıf mücadelelerinin bir tür sömürü yarışı olmadığını hatırlatmanın önemli bir karşı çıkış olduğu düşünülebilir. İşçiler, asla sömürülme oranlarına göre bir hiyerarşi içerisinde yer almazlar. Sömürü oranlarını yarıştırmak bir dayanışma mevzisi yaratamazlar. İşçilerin yakalarının mavi, beyaz ya da başka bir renk

<sup>32</sup> Bkz. Terry Eagleton, 2011. Marx Neden Haklıydı?. İstanbul: Yordam Kitap.

olması onların üretim ilişkileri içerisinde buldukları konumları tarif eden işaretlerdir. Bu işaretleri, a priori olarak kavramak ya da bu işaretlerin azalma/çoğalma oranlarına göre bir sınıf analizi yapmak bir sorun teşkil etmektedir. Bu noktada Karl Marx'ın Kapital'in yayınlanması vesilesiyle 28 Ağustos 1867'de Engels'e yazdığı mektuba bakmak yerindedir: “Artı-değerin özel kısımlarını rant, kar, kazanç payı gibi sabit formlarıyla ele alan önceki ekonominin tersine, ilk önce, tüm bu unsurları henüz farklılaşmamış, tam anlamıyla dönüşüme uğramamış halleriyle içeren artı-değerin genel yapısını çözümlüyorum” (akt. Bensaid, 2010, s. 174). Bu mektuptan hareket ederek, bu tür bir düşünce sistemini sınıf üzerinden yeniden okumak daha doğru bir değerlendirme olacaktır.

Günümüzde, işçilerin yakalarının rengine değil, yaka renkleri ne olursa olsun emeğini satmak zorunda kalmalarına yoğunlaşılması gerekmektedir. Örneğin, Geçtiğimiz haftalarda, Bangladeş'te binden fazla işçinin öldüğü tekstil atölyesi yangını<sup>33</sup> ve gerek dünya çapında gerekse Türkiye'de gündelik bir rutin haline gelen işçi ölümlerinin günbegün artan rakamlarını göz önünde bulundurmak gerekir. Post-endüstriyel dönemeç denilen bu modern çağ fotoğrafı, 19. Yüzyıl kopyasını neredeyse mumla aratıyorsa, anlatılan kimin hikâyesi oluyor? Bunu anlamak için Andre Gorz'un *Elveda Proletarya* isimli ütopyasına bakılabilir. Bilindiği gibi Gorz, bu eserinde işçi sınıfının neden devrimci olamayacağını anlatır.<sup>34</sup> Varoluş koşulu çalışma üzerine kurulan işçi sınıfının, varoluşunun temel taşı olan çalışmayı ortadan kaldırmaya muktedir olmadığını iddia eder. Buna göre, işçi sınıfı, bir karşıtı olarak konumlandığı sermayeye göbek bağıyla bağlıdır ve onun bir tür prototipidir. Gorz, burada türlü boyutlarda yabancılaşma dereceleri yaşayarak, çoğunlukla insani koşulların altında çalışan grubun değil de, rahatı oldukça yerinde olan kesimin çalışma hayatını ortadan kaldıracağı gibi tersyüz edilmiş bir dünya sunar bize. Gorz'un ütopyasında, bir sabah uyanan vatandaşların yaşadıkları çağı tamamen dönüşmüş biçimde bulacaklarını düşünülür. Bu tahayyül bile, düşüncesinin bir hayal dünyası olduğu hakkında oldukça önemli ipuçları verir.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> <http://isciolumlerineson.net/haber/164/bangladeste-ihmalle-gelen-facia>

<sup>34</sup> Andre Gorz (1982), *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. Boston.

<sup>35</sup> Bu ütopya tanımı, 2011 yılında Mustafa Kenan Aybastı tarafından yapılan “Devrimden Sonra” filmini hatırlatır. Filmde de tıpkı Gorz'un ütopyasında olduğu gibi Türkiye bir sabah sosyalist bir iktidar anonslarıyla uyanır. Wood, bu tür bir hazırcılığın tesadüfi olmadığını söyler. “Diğer alternatif anlayışlar gibi, Gorz'un da işçi sınıfını dönüşüm öznesi olarak kabul etmemesi, dönüşüm *gereğini* atlama isteğine

Sınıf, özellikle de maruz kaldığı tüm çarpıtmalara rağmen, bugün bir kenara bırakılmayacak kadar yaşamsal bir kavramdır. Bu bağlamda sınıf mücadelesi ise Etienne Balibar'ın ifadesiyle, “sınıf mücadelesi, yapıyı belirleyen, sosyal pratikleri kapsayan ama alanında tek de olmayan bir mücadele olarak düşünülebilir ve düşünülmelidir” (akt. Therborn, s. 176). Bu çalışmada da bu yaklaşım savunulmaktadır. Ayrıca sınıf kavramının günümüzde tüm bu yeni hakiki sosyalizm, post-marksizm gibi akımların iddia ettiklerinin aksine, hala geçerli ve gerek dünyayı gerekse içinde yaşadığımız toplumu anlayabilmek için gerekli bir kavram olduğu ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. “Aynı zamanda eleştirinin çeşitli biçimlerinin ve her birinin bir muştucu olduğu yeni yönelimlerin, bizleri sınıfı daha az keskin, sabit ve baskın bir fenomen olarak görmeye zorlasalar bile sınıf kuramını ve analizini (zayıflamaktan ziyade) zenginleştirdiğine” (Dworkin, 2012, s. 37) vurgu yapmak, yeni toplumsal hareketleri analiz ederken oldukça önemli bir hususu işaret etmektedir.

Bugün, liberal demokrasi kurumlarına değil, toplumu maddi dönüşüm çerçevesinde kavramanın öncelikli olarak kullanılması gereken bir anahtar olan sınıf kavramına sahip çıkmak elzemdir. Dolayısıyla, sınıfa atfedilen özcü iddiaların geçersizliğini ortaya koymak, siyaset ve politikayı ilişkisizleştirme girişimlerine karşı durabilmek, bugünü anlamak ve geleceğe yönelik çıkarımlar yapabilmeyi yegâne yoldur.

---

dayanıyor; Gorz'un savında önemli olan şey işte budur” (2011, s. 40). Bunun karşı durulması gereken, tam olarak bu dışlama pratiklerine karşı durabilmektir.

## SONUÇ

Argümanlarını oluştururken sıklıkla liberalizm eleştirine başvuran Mouffe'un temel projesi, reenkarnasyona uğramış bir liberalizm anlayışına tekabül etmektedir. Demokrasiyi derinleştireceğini iddia ettiği siyasal'ın antagonistik boyutunun kabulü, mevcut kriz ortamını sakinleştirmek için bir araç olmaktan öteye gidememektedir. Antagonistik boyutu radikal bir değişim için değil, mevcut antagonistik odakların kontrolden çıkıp baş edilemez bir duruma gelmemeleri için kabul etmektedir. Bu itidal sürecinde, Habermas'cı "mükemmel müzakere" ile Schmittyen katı dost/düşman ayrımı arasında bir orta yol arayarak, hiçbir temel iktidar bağımlı sorunsallaştırmadan demokrasi fikrinin genişleyip, derinleşmesi umulmaktadır. Söz konusu agonistik yaklaşım, kökten bir yeniden kuruluş eyleminin olanaklılığını kesinlikle onaylamaz. Nitekim Mouffe'un ifadesiyle, "Radikal içerimlere sahip önemli dönüşümleri liberal demokratik kurumlar bağlamında gerçekleştirmek mümkündür" (Mouffe, 2010, s. 42). Demokrasinin ilerletilmesinin önündeki engel, sağ ve sol siyasetler arasındaki ayrım çizgilerinin bulanıklaştığı ve insanların siyasete ve destekledikleri siyasetin kendilerine sunacağı duygusal boyuttan mahrum kalarak, siyasetten uzaklaştıkları bir çerçevede, birbirinin aynı siyasal partiler arasından seçim yapmaya zorlanmasıdır. Mouffe, modern demokratik katılımın özlerinden biri olan tutku kavramının, bu atılıktan kurtulabilmek için çok önemli olduğunu belirtir. Demokratik projenin diğer bir önemli bileşeni ise eklemlenme kavramı çerçevesinde yeni toplumsal hareketlere ayrılan ayrıcalıklı roldür. Denklik mantığı ile işlevsizleştirilerek ekonomizme hapsedilen işçi sınıfının inkârı bu projeye esas rengini vermektedir.

İşçi sınıfının maddi varlığını ve toplumsal değişim sürecindeki temel rolünü savunmanın bu denli önemli olması, salt sınıf olgusunun ortadan kaldırılmasına itiraz etmek değil, aynı zamanda bu ortadan kaldırmanın tarihsel süreçlerin, "üretim ilişkilerini toplumsal yaşamın merkezine koyan ve bu ilişkilerin sömürüye dayalı karakterini, toplumsal ve siyasal tahakkümün kökeni sayan tarihsel/maddeci ilkenin" (Wood, 2011, s. 36) tahlilinin ortadan kaldırılmasına karşı çıkmak anlamına da gelir. İşçi sınıfını Marksist kuram ve pratikten uzaklaştırmaya çalışan post-Marksizm benzeri eğilimler, tarihi sınıf savaşımının tarihinden kopartarak, burjuva demokratik



biçimlerinin derinleştirilmesi ve/veya zenginleştirilmesini amaçlayan esnek bir biçimde tanımlanmış ve maddi temellere dayanmaktan uzakta bir halk ittifakları tarihi haline getirme amacındadır. Bu şu anlama gelir: “Yalın, mutlak, mekanik, doğrusal ve çelişkisiz bir belirlenme yoksa hiçbir kesinlik, ilişki nedensellik de yoktur. Hiçbir tarihsel koşul, bağlantı, sınır, olanak yoktur. Keyfi yanyana gelişler, ‘konjonktürler’, rastlantılar ve söylemin mantığı vardır” (Wood, 2011, s. 93). Mouffe ve Laclau’nun radikal çoğulcu demokrasi projesi, varlığın özündeki boşluk ve belirlenemezlik yüzünden, bize ne zaman gerçekleşeceği ya da gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bile belirsiz bir proje sunmaktadır. Bu projenin merkezinde yer alan demokrasi idealinin ise demokrasi ile ilişkisi bunca tartışmalı olan liberalizmin gölgesi altında sunulması, bu projenin geçerliliğine dair güçlü soru işaretleri barındırmaktadır. Buna rağmen, projenin Marksizmi aşarak, hegemonya temelinde bir birlik önerisi de, hegemonyayı bugünkü koşulların etkisinden azade olarak yansıtması da oldukça dikkat çekici ve tartışmalıdır. Mouffe ve Laclau, hegemonyanın bu tür bir kullanımını ortaya koyarken, adı geçen kullanımın yaşadıkları maddi koşulların bir parçası olduğunun farkında değil gibi görünmektedirler. Bu durumun ve Mouffe ve Laclau’nun hegemonya çağrısını Emrah Göker, *Radikal Demokrasi, Agonizma, Filistin* başlıklı yazısında, şöyle yorumlar:

“Siyasetin hegemonik biçimlerini genelleştirelim!” çağrısının, küresel kapitalizmin yersiz-yurtsuzlaştırma dinamiklerine tekabül eden belirli bir sosyoekonomik sürecin ürünü; bugün “özcü” siyaset biçimlerinin etkisizleşmesi ve yeni, çoğul siyasi öznelliklerin ortaya çıkması bu politik-ekonomik süreç sayesinde oldu, post modern eleştiri sayesinde değil (Göker, 2002, s. 5).

Mevcut tüm toplumsal öğelerin, var olan sistem çerçevesinde çözümlere yöneltildiği, böylelikle tamamen ortadan kaldırılan devrim ve/veya dönüşüm ihtimalinin yerine, demokratik ethos tarafından sarmalanmış makul olduğu kadar da heterojen olan gerçek dışı bir bireyin rastlantısal bir tarzda eklemlemelerinin ikame edilmesidir. Hedeflenen bu sıradanlaştırma çabası, tarihin ve tarihsel sürecin mantığının reddedilmesini de beraberinde getirir. Esasında, “devrimci ve dönüştürücü görevin” işçi sınıfından halk kitlelerine doğru yönlendirilmesi ve dolayısıyla işçi sınıfının somut tahlilden uzaklaştırılması ne anlama gelmektedir? Bunun iki anlamı vardır. İlki, kapitalizmi değiştirmek yerine reformlarla zenginleştirme isteği, ikincisi de insana ve insanın tarihi yapma yetisine duyulan güvensizlik. Bilindiği gibi sınıf, özü itibarıyla emek ve sermaye arasındaki uzlaşamaz karşıtlığın bir tezahürüdür. Sınıfı, oyunun dışında bırakmak, işte

bu karşıtlığı gündeme getirmemek anlamına gelir. O nedenle bu yaklaşım, siyasalın ve ekonominin bu denli ayrıştırılması ile sömürü ilişkilerini gizleyen bir perde işlevi görmektedir.

Sorun, sadece araçların seçimine de –devrimci başkaldırı ile anayasacılık, seçim politikası ve burjuva demokratik kurumların genişletilmesi arasındaki bir seçime de- indirgenemez. Belirleyici soru, devrimci değişikliğin kaynağı ve öznesiyle ilgilidir. Eninde sonunda, sosyalist stratejinin yalnızca araçlarını değil, amaçlarını da bu soru belirliyor; çünkü sosyalist dönüşümün itici gücünü saptamak, aynı zamanda, bizzat sosyalizmin karakterini, sınırlarını ve insanın kurtuluşu yönündeki vaadini tanımlamak anlamına da gelir (Wood, 2011, s. 44).

Bugün, Marksizmi “post” tanımlamalarından ve kendisine yöneltilen “budama” denemelerinden arındırma girişimleri için bu fotoğraf oldukça net bir gösterge sunmaktadır. İşçi sınıfının çok parçalı olduğu iddiaları, yaka rengine göre proleterliğin tahlilinin yapılması sonucunda, sermayenin sınıfı bölme taktiklerini görmezden gelerek, bizatihi emeğin bu ayrımlarının doğal ayrımlar olarak kabul edilmesine, hatta bu ayrımların tamamen siyasal olduğunu da gözden kaçırılmasına yol açar. Hâlbuki Marksist bir düşünce sisteminde sınıf, “üretici etkinlikte ve bu etkinliğin ürünleri aracılığıyla kurulan kişilerarası bağları kapsamak için tercih edilen ilişkidir. İlişkiler hiyerarşisi içinde sınıf, emek ve değer, üretim tarzının hemen altında yer alır. İşte bu temel ilişkilerle Marx topluma Marksist bir bakış açısı geliştirir” (Ollman, 2012, s. 327). İlişkileri bu şekilde ufuk açıcı bir bakış açısıyla kavramak gerekir. Emek grupları arasındaki ayrımlar, kapitalizmin kendi sistemine içkin olan krizlerini aşma çabalarıdır ve o nedenle mutlak sınıfsal ayrımlar olarak kabul edilemezler. Ücret politikalarını sadece bir bölüşüm tarzı olarak ele almak, artı-değeri yadsımak ve dolayısıyla sömürünün ve bizatihi yabancılaşmanın kendisinin çok-yönlülüğünü de algılamamak anlamına gelmektedir. Mouffe’un sunduğu proje ile bize vaad ettiği, sermaye ile karşıt çıkarların peşine düşmektense, maddi çıkarları temel alıp bir uzlaşma yönteminin ve dolayısıyla demokrasi ve kapitalizmin arasındaki pürüzlerin giderilmesi gibi ‘makul’ bir anlaşmaya dönüktür. Mouffe, ekonomizmi bunca eleştirip, ekonomizmin değişik bir boyutunu adını değiştirerek radikal bir proje olarak önermektedir. Siyasal liberalizmi kurtarma çabası da bu makul yolun bir çıktısı olarak değerlendirilebilir. Mouffe’un, siyasal liberalizmin kolayca gözden çıkarılamayacak kazanımlara sahip olduğu ve öylece bir kenara bırakılamayacağını iddia etmesi, esasında bir iade-i itibardan çok, liberalizmin burjuva demokratik kökenlerini aklama çabasıdır. Bu aklama çabası,

yazarın kavram tanımlamalarına da yansır. Mouffe ve Laclau'ya göre demokrasi mantığı; “eşitlikçi tasavvurun gittikçe daha geniş toplumsal ilişkilere doğru eşdeğerliksel yer değiştirmesinden ibarettir, yani yalnızca, tabiiyet ilişkilerinin ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması” (2008, s. 287) olarak ele alınır. Toplumsal ilişkilerin eş değerli olarak kabul edilip, eşitlik kavramının kendisi sorunsallaştırılmadan eşitliğin yayılmasını amaçlayan bu proje, “radikal” bir öz taşımaktan son derece uzaktadır. Mouffe’un önerdiği radikal çoğulcu demokrasi projesinin ısrarla görmemezlikten geldiği nokta ise Wood’un şu cümlelerinde ifadesini bulur:

Kapitalizmde emek sürecinin antagonist karakteri hakkında; meta fetişizmi hakkında; yaşayan, mücadele eden insanlarda cisimleşmiş o “özel” metanın, yani emek gücünün özgüllüğü hakkında; kullanım değerleri üretimi ile artı değer üretiminin birbirine kopmaz şekilde bağlı olduğu kapitalist üretimin “ikili” karakteri hakkında; antagonist sömürü ilişkilerinin örgütlenmesi olarak da işlev görmesi gereken üretim örgütlenmesini, bu “ikili” karakterin nasıl çarpıttığı hakkında; sınıf uzlaşmazlığı ve işçi direnişi koşullarında sermayenin duyduğu denetim gereksinmesinin, üretimin örgütlenmesini nasıl şekillendirdiği hakkında; işçi sınıfının mücadelelerinin tarihi ve bu mücadelelerin kapitalist üretimin gelişmesini nasıl etkilediği hakkında; bizzat emek araçlarının ve modern “teknoloji bilimi”nin “nötr” olmayıp, sınıfsal sömürü, egemenlik ve mücadele ilişkilerince yoğrulduğu... (Wood, 2011, s. 88).

Toplumsal dinamikler salt kendi alanlarında ortaya çıkan, o alanın sınırları içerisinde gelişen ve yine aynı alanda sönmülenen bir görüntü arz etmezler. Örneğin, ekonomik alan bağlamında tanımlananlar salt ekonomik alanda ortaya çıkmazlar, diğer alanlarla dolaylı dolaysız ilişki içerisinde değil, birbirlerini içeren bir konuma sahiptirler. Bunlar, liberal siyasetin çarpıtmaya çalıştığı gibi, basit yansımalar değil, birçok alanda kendini gösteren iktidar, çatışma ve mücadele içiçeliğine sahip kavramlardır. “Hayatın her alanındaki gerçek maddi faaliyet, zihinsel faaliyetle örtüşür; hayattaki toplumsal ilişkilerin sınıf formu, insanın anlayışındaki ‘sınıf’ formuna dönüşür” (Ollman, 2012, s. 320).

Diyalektik düşünme sistematüğinden uzak olan Chantal Mouffe gibi post-Marksist düşünürlerin öne çıkan zayıf noktası, bir yöntem olarak diyalektiğin benimsenmemesidir. Bu zayıflık ve eksiklik, yöntemde büyük bir aksaklığın varlığı, “kapitalizmin sosyalizmin temelini attığı ve işçi sınıfının devrimci sınıf olduğunu söylemenin ne anlama geldiğinin köklü bir yanlış anlamasına dayanmaktadır” (Wood, 2011, s. 249). Diyalektik, tez-antitez-sentez kalıbından daha fazlasına işaret eder. Diyalektik özünde devrimci ve dönüştürücü bir yöntemdir. Bu yöntem, insan

düşünüşünün ufuklarının geliştirilmesini, şeylere ve parçalara değil, bütünselliğe ve ilişkilere bakılmasını sağlar. Somutun tahlili yapılırken, somutun bir parçası olduğu, mevcut durumun ortaya çıkmasında hem fail hem de kurban olarak konumlanıldığının görülmesi ve süreci etkileme gücüne sahip olduğu hatırlatır. Diyalektik, aynı zamanda eleştireldir de. Bu eleştiri, peşi sıra sıralanan düşüncelerden değil, praksise yönelik dönüştürücü adımlardan oluşur. Bu dönüştürücülük, geleceğin devrimci bir tahayyülünü doğurur. Bu tahayyülün oluşturulmasında diyalektik, içsel ilişkiler felsefesi gereğince parçaları bütünden ayrı ve tek başına öğelermiş gibi ele alınmasına karşı durur. Böylelikle, farklı konumlanma noktaları ve soyutlama dereceleri ile ele alınması gereken kapsamlı bir organizma olan kapitalizmin eleştirel analizi ile yeni bir dünya düzenine dair söz söyleme şansı ve hakkı varken, öne çıkarılan konulan burjuva demokrat çözümlerin kabul edilmesi anlayışı kendi başına bir sorun teşkil etmektedir. Bu doğrultuda, Mouffe'un antagonizmanın ortadan kalktığı kesin olarak ilan edilen “kazan-kazan” mottosundaki liberal ve neo-liberal siyasete kolayca eklemenebilecek projesi, liberal demokrasinin agonistik siyaset bağlamında liberal ağlardan kurtulup, radikal bir siyasetin zemini haline nasıl geleceği hususunda derin soru işaretleri içermektedir.

Başta sınıf olmak üzere her türlü kavramı bir ilişki olarak kavramak, bu tez çalışmasının geleceğin nasıl tahayyül edilebileceği sorusuna sunmayı amaçladığı temel yanıttır. Bu çalışmanın ileriye dönük katkısının, sınıf kavramının çağdaş düşünürler nezdinde nasıl bir karşılığı olduğu sorusunun genişletilmesine ve bir ölçüde Marksizm içerisinde yeniden ve somut olanla örtüşen bir tarzda ele alınmasına dair veriler sunabilmiş olması umut edilmektedir.

## KAYNAKÇA

- Adaklı, G. (2001). Post-Marksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları. *Praksis. (1)*, 13-32.
- Anderson, P. (1994). Power, Politics and the Enlightenment, Reinventing the Left. D. Miliband (Ed.). Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2005). *Siyasallığın icadı*. (N. Ülner, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benhabib, S. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkılar*. (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bensaid, D. (2010). *Marx: Kullanım Kılavuzu*. (V. Yalçıntoklu, Çev.). İstanbul: Habitus Kitap.
- Berktaş, F. (2011). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bezci, B. (2006). *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bora, A. (2011). *Feminizm Kendi Arasında*. Ankara: Ayizi Yayınları.
- Boron, A. A. (2000). Embattled Legacy: 'Post-Marxism' and the social and political theory Karl Marx [Zor Durumdaki Miras: Karl Marx'ın Sosyal ve Siyasal Teorisi]. *Latin American Perspective. 27 (4)*, 49-79.
- Dworkin, D., (2012). *Sınıf Mücadeleleri*. (U. Özmakas, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dyrberg, T. B. (2009). The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of 'the political' [Schmitt'in Sol Çekiciliği ve 'Siyasal Olan'ın Olağanüstü Niteliği]. *Philosophy and Social Criticism. 35(6)*, 649-669.
- Eagleton, T. (2011). *Marx Neden Haklıydı?*. (O. Köymen, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.

- Engels, F. (1993). *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar* (1890-94). (Ö. Ünalın, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Giddens, A. (2009). *Sağ ve Solun Ötesinde*. (M. Sözen, S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Göker, E. (2002). Radikal Demokrasi, Agonizma, Filistin. Erişim: 04.06. 2013. <http://istifhanem.com/2010/04/25/agonizma/>
- İşçi Ölümüne Son Platformu. Erişim: 05.06.2013, <http://isciolumlerineson.net/haber/164/bangladeste-ihmale-gelen-facia>
- Kaplan, M. (2010), The Rhetoric of Hegemony: Laclau, Radical Democracy and The Rule of Tropes [Hegemony'nın Retoriği: Radikal Demokrasi ve Mecazın Kuralları]. *Philosophy and Rhetoric*. 43(3), 253-283.
- Kaya, Funda G. (2010). *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Laclau, E. (2003). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. (E. Başer, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Laclau, E. Mouffe, C. (2008). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*. (A. Kardam, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Oxford Press.
- Löwy, M. (1999). *Dünyayı Değiştirmek Üzerine, Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*. (Y. Alagan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Löwy, M. Dumenil, E., Renault, E., (2011). *Marx'ı Okumak*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Marx, K., (1997). *Komünist Manifesto*. (G. Köylü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Marx, K., (1998). *Artı Değer Teorileri Birinci Kitap*. (Y. Fincancı, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

- Marx, K. (2010). Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i. (T. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (1997). Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy [Carl Schmitt ve Liberal Demokrasinin Paradoksu]. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. X(1), 21-33.
- Mouffe, C. (1992). Citizenship and Political Identity [Yurttaşlık ve Siyasal Kimlik]. *The Identity in Question*. 61, 28-32.
- Mouffe, C. (1994). Democracy and Pluralism: A Critique Of The Rasyonalist Approach [Demokrasi ve Çoğulculuk: Rasyonalist Görüşün Bir Eleştirisi]. *Cardozo Law Review*. 16, 1533-1545.
- Mouffe, C. (1994). Political Liberalism. Neutrality and the Political [Siyasal Liberalizm. Tarafsızlık ve Siyasal Olan]. *Ratio Juris*. 7(3), 314-324.
- Mouffe, C. (1997). Decision, Deliberation and Democratic Ethos [Karar, Müzakere ve Demokratik Ethos]. *Philosophy Today*. 41(1), 24-30.
- Mouffe, C. (1998), The Radical Centre: A Politics without Adversary [Radikal Merkez: Hasımsız Bir Siyaset]. *Soundings*. 9, Summer, 11-23.
- Mouffe, C. (1999). Deliberate Democracy or Agonistic Pluralism [Müzakereci Demokrasi mi Agonistik Çoğulculuk mu?]. *Social Research*. 66(3), 745-758.
- Mouffe, C. (2000). Rorty's Pragmatic Politics [Rorty'nin Pragmatik Politikası]. *Economy and Society*. 29(3), 439-453.
- Mouffe, C. (2001). *Demokratik Paradoks*. (A. C. Aşkın, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2002). *Politics and Passions The Stakes of Democracy*. Great Britain: Centre for the Study of Democracy.
- Mouffe, C. (2002). Which Public Sphere for a Democratic Society? [Demokratik Toplum İçin Hangi Kamusal Alan]. *Theoria*. June, 55-65.

- Mouffe, C. (2005). Schmitt's Vision of a multipolar World Order [Schmitt'in Çok Kutuplu Dünya Görüşü Vizyonu]. *The South Atlantic Quarterly*. 104(2), 245-251.
- Mouffe, C. (2005). The End Of Politics And The Rise Of The Radical Right [Siyasal Olanın Sonu ve Radikal Sağın Yükselişi]. *Dissent*. 42, 498-502.
- Mouffe, C. (2008). *Siyasetin Dönüşü*. (F. Bakırcı, A. Çolak, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2009). The Limits of John Rawls' Pluralism. *Theoria, March*, 1-13.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasal Üzerine*. ( M. Ratip, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mouffe, C. (2011). Radikal Demokrasi: Modern mi, Post-modern mi?. M. Küçük (Der.). *Modernite versus Postmodernite* (s. 331-353). İstanbul: Say Yayınları.
- Mouffe, C. (2012), Justice and Liberal Strategy: Towards A Radical Democratic Reading of Rawls [Adalet ve Liberal Strateji: Rawls'un Radikal Demokratik Bir Okumasına Doğru]. *Social Theory and Practice*, 38(1), 83-114.
- Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*. Oxford.
- Oğuz, C. (2010). Romantizm ve Carl Schmitt'de Desizyonizm Fikri. H. Onur-İnce (Ed.). *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar Eleştiriler Farklılıklar Çözüm Arayışları* (s.49-92). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ollman, B. (2008). Diyalektik Soruşturmalar. (C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2011). Diyalektiğin Dansı Marx'ın Yönteminde Adımlar. (C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Ollman, B. (2012). Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı. (A. Kars, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Onur-İnce, H. (2010). *Muhafazakâr İdeoloji Din-Siyaset Korumacılıktan Totalitarizme Alman Ekolü*. İstanbul: Alan Yayıncılık.



- Öğütle, V.S., Çeğin, G. (2010). *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği Sosyo Tarihsel Teorinin "Sınıf"la İmtihanı*. Ankara: Tan Kitabevi Yayınları.
- Öztürk, A. (2013). *Liberal Adalet Çağdaş Liberal Siyaset Felsefesinde Adalet Sorunu: Rawls, Hayek, Nozick Örneği*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Ranciere, J. (2007). *Siyasalın Kıyısında*. (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. [Ahlak Teorisinde Kantçı Yapısalcılık]. *Journal of Philosophy*, 77(9), 5-18.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rummens, S. (2009). Democracy as a Non-Hegemonic Struggle? Disambiguating Chantal Mouffe's Agonistic Model of Politics [Hegemonik Bir Mücadele Olmayan Demokrasi? Chantal Mouffe'un Agonistik Siyasetini İzah Etme]. *Constellations*, 16(3), 377-391
- Savran, S. (2010). *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri Cilt 1: 1908-1980*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Sayer, D. (2012). *Soyutlamanın Şiddeti Tarihsel Materyalizmin Analitik Temelleri*. (G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul: Habitus Kitap.
- Schmitt, C. (2010). *Parlamenter Demokrasinin Krizi*. (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (2010a). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Sunat, H. (2011). Sınıfta Kalmamak için 'Psikanalitik Duyarlılıkla' İdeolojik İkmal. Süalp, M. N. Süalp, A. Güneş, Z. T. A. Süalp (Haz.). *Sınıf İlişkileri Sureti Soldurulmuş Bir Resim mi?* (282-302). İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Therborn, G. (2010). *Marksizmden Post-Marksizme*. (D. Evcı, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.

- Veltmeyer, H. (2000). Post-Marxist Project: An Assessment and Critique of Ernesto Laclau. [Post-Marksizm Projesi: Ernesto Laclau'nun Eleştirisi ve Değerlendirilmesi]. *Sociological Inquiry*. 70(4), 499-519.
- Wayne, M. (2006). *Marksizm ve Medya Araştırmaları: Anahtar Kavramlar, Çağdaş Eğilimler*. (B. Cezar, Çev.). İstanbul: Yordam kitap.
- Wood, E. M., Foster, J. B., (2001). *Marksizm ve Post-Modern Gündem*. (A. Fethi, Çev.). Ankara: Ütopya Yayıncılık.
- Wood,. E. M. (2011). *Sınıftan Kaçış*. (Ş. Alpagut, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Yetiş, M. (2012). Hegemonya. G. Atılgan, E. A. Aytekin. (Haz.). *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası ilişkiler*. (s. 87-99). İstanbul: Yordam Kitap.